Ю.К.Щуцкий

КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ·КНИГА ПЕРЕМЕН·



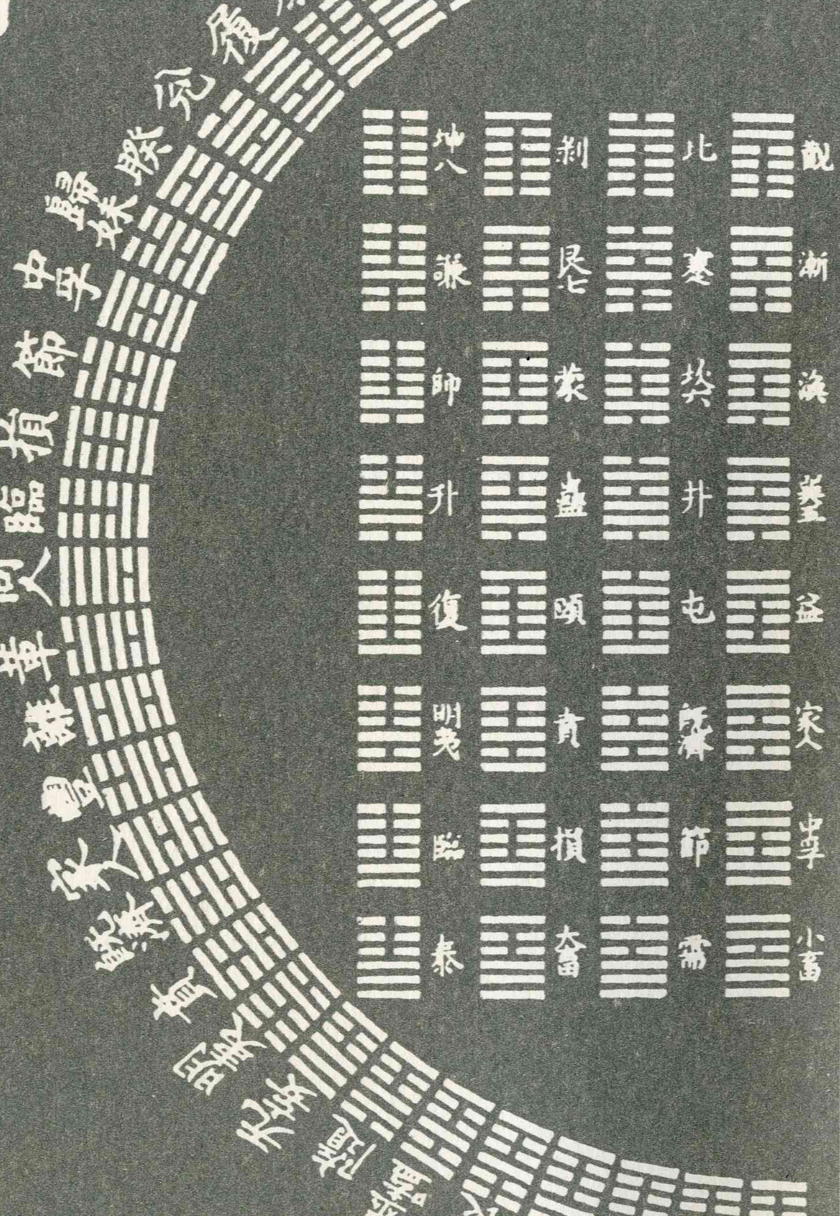


КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ·КНИГА ПЕРЕМЕН·



Ю.К.Щуцкий

四卦方位



乾
夬
大有
大壯
小畜
需
大畜
泰
履
兌
睽
歸妹
中孚
節
損
臨
同人
革
離
豐
家人
既濟
賁
觀 漸 渙 巽 益 家人 中孚 小畜
比 蹇 坎六 井 屯 既濟 節 需
剝 艮七 蒙 蠱 頤 賁 損 大畜
坤八 謙 師 升 復 明夷 臨 泰

伏羲六十

姤 大過 鼎 恒 巽 井 蠱 升 訟 困 未濟 解 渙 坎 蒙 師 遯 咸 旅 小過 漸 蹇 艮 謙 否 萃 晉 豫 觀 比 剝 坤

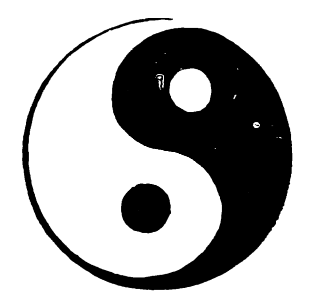
中

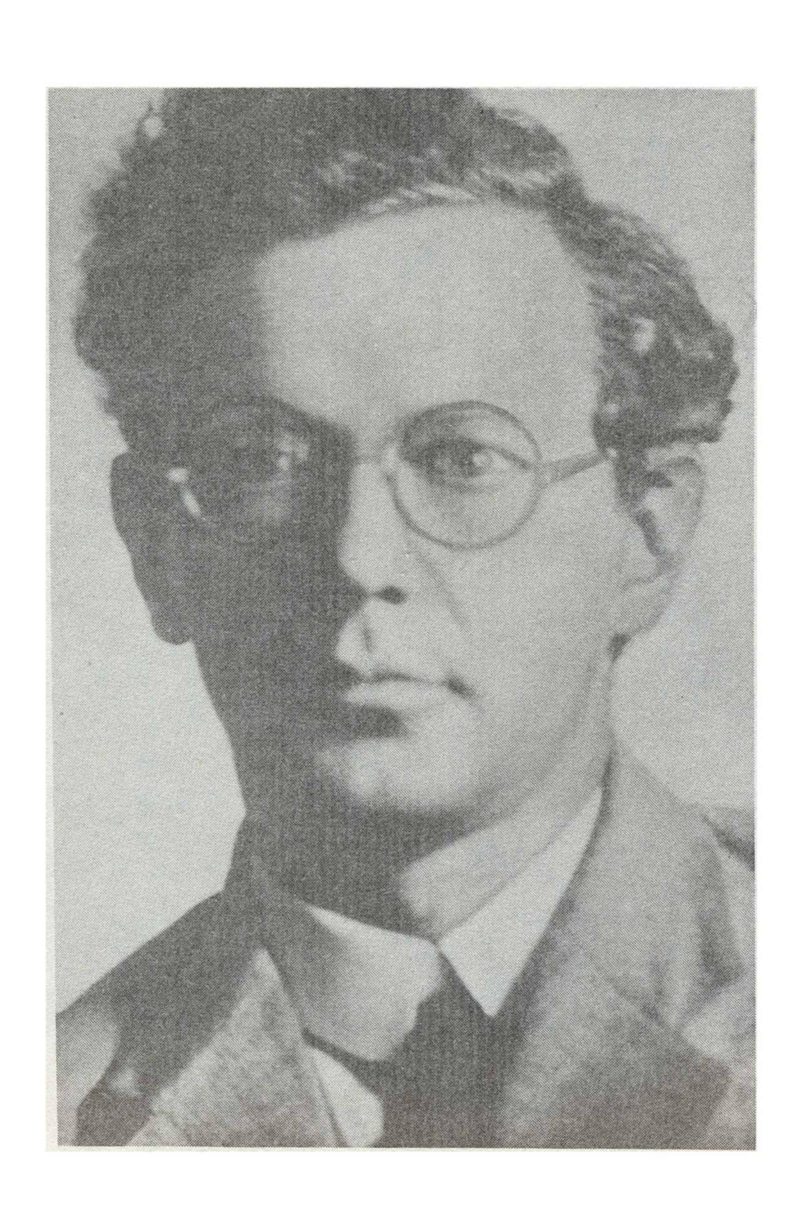
否 遯 訟 姤 无妄 同人 履 乾一

萃 咸 困 大過 隨 革 兌二 夬

晉 旅 未濟 鼎 噬嗑 離三 睽 大有

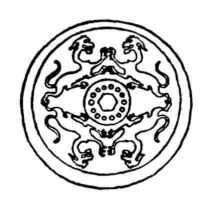
豫 小過 解 恒 震四 豐 歸妹 大壯





Ю.К.Щуцкий

КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ·КНИГА ПЕРЕМЕН·



2-е издание,
исправленное и дополненное
под редакцией А.И.КОБЗЕВА



Москва
"НАУКА"
Издательская фирма "Восточная литература"
1993

ББК 86.391.2
Щ98

Составление, статьи, био- и библиографии
А.И.Кобзева

Предисловие к 1-му изданию
Н.И.Конрада

Статьи *В.М.Алексеева*

Примечания
А.И.Кобзева и Н.И.Конрада

Редактор издательства
С.М.Аникеева

Щ $\frac{4703000000-065}{013(02)-93}$ 124-92

ББК 86.391.2

ISBN 5-02-017385-1

ОТ РЕДАКТОРА

«Канон перемен», или в менее точном, но более известном переводе «Книга перемен» («И цзин», другое название «Чжоу и»), относится к числу величайших и одновременно наиболее загадочных творений человека. С точки зрения породившей его китайской культуры (древнейшей из ныне продолжающих свое существование на Земле) он представляет собой нечто еще более значительное — творение Сверхчеловека, запечатлевшего в особых символах и знаках тайну мироздания. Поэтому «Канон перемен» требует к себе особого отношения — как к книге книг, священному писанию, одному из духовных чудес света, которых у человечества, как и материальных, наверное, не более семи. В настоящее время это ясно не только носителям синоиероглифической культурной традиции в странах Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, но и всем просвещенным людям в странах Запада.

В нашей стране одним из первых это осознал блестящий востоковед, ученый и поэт Ю.К. Щуцкий (1897—1938). Проделанная им более полувека тому назад работа по переводу, изучению и истолкованию «И цзина» продолжает оставаться уникальной у нас и, по-видимому, непревзойденной на Западе. Жизнь автора оборвалась трагично, но его произведение в соответствии с умонепостижимым законом несгораемости рукописей избегло уничтожения и через двадцать с лишним лет после насильственной гибели своего создателя счастливо увидело свет[1]. Практически сразу после опубликования «Китайская классическая „Книга перемен"» сама была признана классикой отечественного китаеведения.

Готовя ее теперь, по прошествии еще трех десятков лет, ко второму изданию, мы вынуждены были решать весьма трудную задачу опубликования «классики в квадрате» — классического труда отечественного востоковедения о классической и священной книге Востока. Насколько успешно она решена — судить читателю. Здесь же мы кратко остановимся на основных отличиях настоящего издания от предыдущего.

Во-первых, ранее изданный текст книги Ю.К. Щуцкого был нами сверен с рукописью[2]. В результате, с одной стороны, было исправлено изрядное количество досадных, зачастую обессмысливающих или перевертывающих смысл, ошибок, появление которых объясняется особой сложностью текста и отсутствием автора, долженствующего держать корректуру. С другой стороны, были устранены почти все купюры и сокращения, внесенные редактором первого издания Н.И. Конрадом. Помимо отдельных фраз и абзацев были восстановлены: в первой части книги — значительный (около 30 машинописных страниц) фрагмент главы II (изложение работы Пи Си-жуя с 9-й по 30-ю главу), во второй части — две ценные таблицы мантических терминов в главе I и глава XII. В связи с последним исправлением изменились номера глав XII и XIII прежнего издания, которые тут стали соответственно главами XIII и XIV. В итоге сокращенной оказалась лишь маленькая (в 4 машинописные страницы) библиографическая главка «Оборудование китаеведной лаборатории, необходимой

для переводов „Книги перемен"», носящая чисто технический характер и ныне решительно устаревшая.

Во-вторых, мы произвели сверку перевода «Книги перемен» с оригиналом и внесли отдельные изменения, исправив некоторые неточности, пропуски, несколько упорядочив терминологию (используя исключительно авторские варианты) и реконструировав систему маркировки различных слоев текста и конъектур с помощью трех видов скобок и трех шрифтов.

В-третьих, мы подробнейшим образом прокомментировали все части книги, в несколько раз увеличив полностью сохраненный в тексте корпус примечаний Н.И. Конрада.

В-четвертых, мы написали вводную статью о современном состоянии исследований «Книги перемен» в мировой науке и новейших открытиях в этой области. В статье также представлен необходимый, предполагаемый самой символьно-числовой основой памятника иллюстративный материал.

В-пятых, мы составили новую биографию и библиографию работ Ю.К. Щуцкого и о нем, сопроводив их публикацией таких ценных исторических документов, как его автобиографическое «Жизнеописание» и «Записка о научных трудах и научной деятельности профессора-китаеведа Юлиана Константиновича Щуцкого» В.М. Алексеева.

В-шестых, в дополнение к предисловию Н.И. Конрада из первого издания мы поместили здесь (в качестве послесловия) очень содержательный и критически-конструктивный отзыв В.М. Алексеева о работе Ю.К. Щуцкого, на диссертационной защите которой он выступал как главный оппонент.

В-седьмых, нами был составлен список основной литературы о «Книге перемен» и обновлен научный аппарат.

В-восьмых, к книге приложен китайский оригинал «Чжоу и», воспроизводящий самое авторитетное для эпохи Ю.К. Щуцкого издание текста в серии гарвард-яньцзинских индексов. Особую ценность этого текста составляет учет всех важнейших разнописей, известных в то время.

Первый раз, в 1960 г., книга Ю.К. Щуцкого была издана ничтожно малым по масштабам нашей страны тиражом — 1400 экземпляров, благодаря чему уже много лет она является одним из чрезвычайно дорогостоящих раритетов книжного рынка. Надеемся, что обеспеченная надлежащим тиражом общедоступность настоящего издания сделает более явной и зримой истинную драгоценность этого замечательного труда.

[1] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.

[2] Выправленная рукой автора машинописная копия рукописи ныне хранится в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук.

А.И. Кобзев

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ



КИТАЙСКАЯ КНИГА КНИГ

Учитель [Конфуций] сказал: «Продлись мои лета, [я бы] пятьдесят [из них] отдал изучению „Перемен" и смог бы избежать больших отклонений»
«*Лунь юй*», VII, 16/17

Такой же, как Библия для западной культуры, книгой книг китайской культуры является произведение, носящее название «Чжоу и», или «И цзин» (на значении и различии этих заглавий мы остановимся ниже). Библия и «Чжоу и» сходны и по своей роли духовного центра соответствующих культур, и по степени загадочности происхождения и глубинного смысла, продолжающей сохраняться несмотря на многовековые подвижнические усилия их исследователей. Излагая традиционную для Китая точку зрения, крупнейший отечественный синолог академик В.М. Алексеев (1881—1951) писал: «„Книга перемен" („И цзин") есть книга книг, дающая углубленному в нее уму и силу, и содержание, но никаким умом не исчерпываемая»[1]. Примерно в то же время, в 40-е годы текущего столетия, один из выдающихся европейских мыслителей К. Юнг (1875—1961) в предисловии к осуществленному Р. Вильгельмом (1873—1930) самому основательному на Западе переводу «Чжоу и» писал об этом «великом и уникальном» произведении: «Подобно части природы, оно ждет, пока будет открыто. Оно не предлагает ни фактов, ни власти, но для любителей самопознания, мудрости — если таковые найдутся — может представиться правильной книгой. Для одного его („Чжоу и". — *А.К.*) дух покажется ясным, как день, для другого — смутным, как сумерки, для третьего — темным, как ночь»[2].

Загадочно само название «Чжоу и». Каждый из двух составляющих его иероглифов может быть понят по крайней мере двояко. *Чжоу* — это, во-первых, имя династии, правившей в Китае с конца II тысячелетия до н.э. по середину III в. до н.э., и хронологическое обозначение данной эпохи; во-вторых, слово, имеющее значения «оборот, круг, цикл, везде, повсюду, полный, исчерпывающий». Иероглиф *и* означает, во-первых, «легкий, нетрудный»; во-вторых, «перемена, метаморфоза». Соответственно сочетание «Чжоу и» допускает четыре осмысления: «[Канон] перемен [эпохи] Чжоу», «Легкий [канон эпохи] Чжоу», «Всеохватно-круговые перемены», «Всеохватно-круговой легкий [канон]». Использованное здесь для уточнения смысла слово «канон» является эквивалентом иероглифа *цзин,* входящего в состав синонимичного «Чжоу и» обозначения — «И цзин» («Канон перемен», именно «канон», а не «книга», поскольку последнему термину точно соответствует иероглиф *шу*, что, в частности, отражено в различении «Четверокнижия» — «Сы шу» и «Пятиканония» — «У цзин»).

Первый и остающийся до сих пор непревзойденным в СССР исследователь «Чжоу и» Ю.К. Щуцкий выделил 19 различных трактовок этого столь таинственного произведения: «1) гадательный текст, 2) философский текст, 3) гадательный и философский текст одновременно, 4) основа китайского универсизма, 5) собрание поговорок, 6) записная книжка политика, 7) политическая энциклопедия, 8) толковый словарь, 9) бактрийско-китайский словарь, 10) фаллическая космогония, 11) древнейший исторический документ Китая, 12) учебник логики, 13) бинарная система, 14) тайна кубокуба, 15) случайные толкования и комбинации черт, 16) фокусы уличного гадателя, 17) ребячество, 18) бред, 19) ханьская подделка»[3].

В природе человеческого ума — испытывать особый интерес ко всему загадочному, поэтому текст «Чжоу и» всегда был объектом внимания ученых, среди которых, помимо профессионалов-синологов, можно назвать уже упоминавшегося К. Юнга и великого Лейбница (1646—1716). Постижение «Чжоу и» В.М. Алексеев считал основной синологической проблемой, «главным камнем преткновения всех китаистов всех времен и наций, начиная с китайцев и кончая американцами». Эта «оккультная по форме и философская по содержанию» книга, отмечал далее В.М. Алексеев, «привлекала и привлекает самые трезвые умы своею неразгаданной системой»[4].

На западноевропейских языках существует обширнейшая литература о «Чжоу и» и множество переводов этого памятника, наиболее авторитетными из которых признаны переводы Дж. Легга (1815—1895) на английский язык и Р. Вильгельма на немецкий. Последний, в свою очередь, переведен на английский и французский языки. В недавно вышедшем специально посвященном «Чжоу и» номере американского «Журнала китайской философии» была опубликована библиография «Чжоу и» на западноевропейских языках. Этот отнюдь не исчерпывающий и уже успевший устареть список включает в себя внушительное число работ – 235[5]. В США издается специализированный журнал "Zhouyi Network" (Brunswick, Maine), содержащий оперативную информацию по мировой ицзинистике.

Количество соответствующих китайских публикаций вообще трудно поддается учету. Новый подъем изучения «Чжоу и» в КНР наметился в начале 80-х годов в связи с общим повышением интереса к национальной духовной традиции. В 1984 г. в Ухани было проведено первое всекитайское совещание по «Чжоу и». С 5 по 9 декабря 1987 г. в Цзинани прошла аналогичная международная конференция, в которой приняли участие около 200 специалистов[6]. Подробные отчеты об этом представительном форуме были помещены в ряде научных журналов КНР, в частности в № 3 за 1988 г. «Философских исследований», куда также была включена подборка статей, посвященных «Чжоу и». С 1988 г. в Цзинани начал издаваться специализированный журнал «Исследования „Чжоу и"» («Чжоу и яньцзю»), а в следующем, 1989 г. там же было основано китайское общество по исследованию «Чжоу и» (Чжунго Чжоу и яньцзю хуй).

Большой размах изучение «Чжоу и» приобрело в Японии. Об этом, к примеру, наглядно свидетельствует опубликованная в журнале «Чжоу и яньцзю» библиография работ о «Чжоу и», вышедших в свет за последние годы в Японии, включающая 200 позиций[7].

В СССР исследование «Чжоу и» блестяще начал Ю.К. Щуцкий. Но из-за того, что он был незаконно репрессирован в 1937 г., его докторская диссертация «Китайская классическая „Книга перемен"», написанная в 1928—1935 гг., смогла увидеть свет только в 1960 г. Дальнейшее развитие этот мощный исследовательский импульс получил у нас еще через 20 лет, в начале 80-х годов, в рамках структурно-текстологического и методолого-науковедческого направления отечественной синологии[8].

Еще В.М. Алексеев проницательно указывал, что «Чжоу и» «требует для своего научного анализа более широкой базы, нежели база чисто китайская, а тем более старинно китайская и традиционно китайская»[9]. Он же пророчески утверждал, что загадка этого древнего памятника «неразрешима вплоть до новых данных археологии: ведь ни одного **текста** (в полном смысле этого слова) еще не вырыто!»[10]. В настоящее время мы располагаем и более широкой, чем чисто китайская, научной базой для анализа «Чжоу и», и новыми данными археологии, прежде всего важнейшим из них — вырытым в 1973 г. в кургане Мавандуй близ г. Чанша (КНР, провинция Хунань) самым древним его текстом. С учетом этих обстоятельств попытаемся дать общую характеристику самой оригинальной книги всего дальневосточного региона.

«Чжоу и» — наиболее авторитетное произведение китайской канонической и философской литературы, стоящее во главе «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин») и «Пятиканония» («У цзин»), оказавшее фундаментальное парадигматическое воздействие на всю культуру традиционного Китая и сопредельных стран. Выраженные в нем идеи, отмечает современный специалист из КНР Чжу Бо-кунь, «создали своеобразное мировоззрение и методологию, оказали огромное влияние на развитие философии, религии, естественных наук, литературы и искусства в древнем Китае, в результате чего китайская культура стала совершенно уникальной в истории мировой культуры и внесла свой вклад в человеческую цивилизацию»[11]. Символы и принципы «Чжоу и» пронизывали буквально все сферы жизни традиционного Китая — от теоретических эмпиреев и высокого искусства до бытовых предметов и украшений. Из этого же источника черпали астрономы и астрологи, навигаторы и гадатели, музыканты и врачи, историки и администраторы, мастера боевых искусств и знатоки тайн продления жизни. Благодаря своей абстрактной универсальности символика «Чжоу и» еще на рубеже XIX—XX вв. одновременно использовалась и в магических ритуалах ихэтуаней, и в изображениях даосских божеств, и в почтово-телеграфном коде, и в детских головоломках и т.д.

В старейшем китайском библиографическом каталоге «И вэнь чжи» выдающегося историка древности Бань Гу (32—92) первый раздел, носящий заглавие «Шесть искусств» («Лю и»), посвящен важнейшей, канонической литературе. В послесловии к нему развита теория, согласно которой пять канонов — «Юэ» («Музыка»), «Ши» («Стихи»), «Ли» («Благопристойность»), «Шу» («Писания»), «Чунь цю» («Весны и осени») соответствуют «пяти постоянствам» (*у чан*) — гуманности (*жэнь*), должной справедливости (*и*), благопристойности (*ли*), разумности (*чжи*), благонадежности (*синь*), а также «пяти учениям» (*у сюэ*) и «пяти элементам» (*у син*). Канон «Перемены» («И», т.е. «Чжоу и») назван «истоком» (*юань*) всей этой системы и вместе с сопричастными ему произведениями помещен в начальном (первом из девяти) подразделе «Шести искусств»[12]. В дальнейшем подобное положение «Чжоу и» никогда не оспаривалось и только укреплялось. Однако еще в основополагающем даосском трактате «Чжуан-цзы» (IV—III в. до н.э.), в списке канонов, аналогичном приведенному, «И» был поставлен на предпоследнее, пятое, место — после «Ши», «Шу», «Ли», «Юэ» и перед «Чунь цю»[13].

«Чжоу и» включает в себя каноническую часть (в двух разделах) — собственно «И цзин» (это название по принципу pars pro toto часто употребляется и как синоним «Чжоу и») и комментирующую — «И чжуань» (или «Ши и» — «Десять крыльев», т.е. семь комментариев, три из которых имеют по два раздела). Следовательно, весь текст помимо самого общего деления на две части — *цзин* и *чжуань* — членится на восемь (канон-*цзин* и семь комментариев-*чжуань*) и двенадцать (два раздела собственно «И цзина» и «Десять крыльев») частей.

Эта текстологическая фиксация нумерологической пары чисел 8 и 12 символизирует собой союз земли и неба, т.е. пространства и времени. 8 — основополагающая характеристика пространства как 8 стран и полустран света, 8 секторов плоскости или 8 частей трехмерного тела (исходного куба, в первичном делении тремя взаимно перпендикулярными плоскостями членящегося на 8 кубиков), а 12 — времени как 12 месяцев года и 12 частей суток. В двухмерном пространстве геометрическую взаимосвязь 8 и 12 представляет древнейшая фигура, воплощенная в китайских монетах, зеркалах, схематизации гексаграмм, горизонтальных проекциях мерных сосудов и ритуальных предметов. Она являет собой квадрат, вписанный в круг, и означает единство земли и неба, традиционные символы которых — квадрат и круг. При площади такого квадрата, равной 8 единицам (и традиционном нумерологическом округлении числа π до 3), площадь включающего его круга

равна 12 единицам. (Кстати, и длина окружности тут соответствует 12 линейным единицам.)

Основу «И цзина» составляют 64 гексаграммы (*лю ши сы гуа*) — особые графические символы, состоящие из шести расположенных друг над другом (воспроизводящихся снизу вверх, т.е. противоположно искусственному порядку — воспроизведению иероглифов — и однонаправленно с естественным порядком — ростом растений) черт двух видов, целой и прерванной, во всех комбинаторно возможных сочетаниях. Черты (*яо*) истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил: женской, темной, пассивной *инь* (прерванная черта) и мужской, светлой, активной *ян* (целая черта), а их двойные, тройные и т.д. комбинации — как знаки более конкретных воплощений *инь* и *ян* во всех сферах бытия. Центральную роль в этой системе играют восемь триграмм (*ба гуа*) — сочетания из трех черт, считающиеся половинными компонентами гексаграмм и знаменующие собой восьмеричный набор универсалий: ☰ Цянь — творчество, крепость, небо, отец; ☷ Кунь — исполнение, самоотдача, земля, мать; ☳ Чжэнь — возбуждение, подвижность, гром, первый сын; ☵ Кань — погружение, опасность, вода, второй сын; ☶ Гэнь — пребывание, незыблемость, гора, третий сын; ☴ Сюнь — утончение, проникновенность, ветер (дерево), первая дочь; ☲ Ли — сцепление, ясность, огонь, вторая дочь; ☱ Дуй — разрешение, радостность, водоем, третья дочь.

Происхождение канонической части «Чжоу и» связано с гадательной практикой и восходит к концу II — началу I тысячелетия до н.э. Древнейшие мантические приемы в «Чжоу и» преобразованы в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами, задача которой — «разделять по родам свойства всей тьмы вещей» («Си цы чжуань», II,2)[14]. В приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, видимо, в V—III вв. до н.э. комментирующей части и главным образом в ее наиболее философском разделе — «Си цы чжуани» («Комментарии привязанных изречений») эта система трактуется как учение о замкнутой, состоящей из 64 основных ситуаций структуре постоянно и циклически изменяющегося мира: «Перемены имеют Великий предел (*тай цзи*). Это рождает двоицу образов [*инь* и *ян*]. Двоица образов рождает четыре символа (*сы сян*). Четыре символа рождают восемь триграмм (*ба гуа*)» («Си цы чжуань», I, 11, ср. схемы 1, 2)[15].

Гуа (мантический символ, «три-, гексаграмма») — одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологических категорий китайской философии, одновременно обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификационных схем (8 триграмм — *ба гуа* и 64 гексаграмм — *лю ши сы гуа*). Этимологически иероглиф *гуа* 卦 связан с изображением геометризированных графических результатов скапулимантии — гадания на костях (*бу* 卜), широко применявшегося в Китае в конце II — начале I тысячелетия до н.э. Это значение *гуа*, по-видимому, еще отражено в трактате III в. до н.э. «Сюнь-цзы»[16]. Позднее *гуа* были связаны с другой, менее древней гадательной практикой — на тысячелистнике (*ши*), построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в историческом памятнике V—IV вв. до н.э. «Цзо чжуань» («Комментарии Цзо [к летописи „Весны и осени"]»), повествующем о событиях VIII—V вв. до н.э.[17] В итоге *гуа* объединили идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая методология.

Китайская традиция возводит происхождение *гуа* к мифическим источникам цивилизации в стране — деятельности первого императора (культурного героя) Фу-си, который использовал чудесно явленные *гуа* как природосообразные парадигмы в созидании основ материальной культуры.

Целостная философская концепция *гуа* впервые была сформулирована в приписываемой Конфуцию (551—479) комментирующей части «Чжоу и» («Си цы

чжуань», «Шо гуа чжуань» — «Комментарий изъяснения триграмм»). Специфику категории *гуа* составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графических символов — 8 триграммах и 64 гексаграммах. Каждой *гуа* присущи индивидуальное имя (8 триграмм и их удвоения — 8 гексаграмм — одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания. Например, двум парам главных *гуа* ☰ ䷀ и ☷ ䷁ соответствуют имена Цянь и Кунь, образы неба и земли, понятия творчества и исполнения и т.д. Согласно К. Юнгу, *гуа* фиксируют общечеловеческий набор архетипов (врожденных психических структур). Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах (*сян*) охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения и т.д.

Структурно и онтологически 8-членный и 64-членный наборы *гуа* представляются продуктами последовательного раздвоения (по принципу *инь—ян*) Единого — Великого предела (*тай цзи*), т.е. элементами числового ряда 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64. Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм, ставших инструментом их теоретического осмысления.

В статическом плане каждый из наборов — 8 триграмм и 64 гексаграммы — зафиксирован в двух стандартных пространственно ориентированных квадратно-круговых расположениях, приписываемых мифическому императору Фу-си (жившему, согласно традиции, в начале III тысячелетия до н.э.) и историческому основателю династии Чжоу — Вэнь-вану (XI в. до н.э.). С этими расположениями связаны соответствующие линейные последовательности *гуа* (см. схемы 3, 4, 6—9). В канонической части стандартного текста «Чжоу и» гексаграммы расположены в последовательности Вэнь-вана. Постепенная смена целых (*ян*) и прерванных (*инь*) черт триграмм и гексаграмм в последовательности Фу-си подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике. Соответственно 8 триграмм и 64 гексаграммы в последовательности Фу-си представляются в двоичном коде как 7 ... 0 и 63 ... 0 (см. схемы 5, 10). Создатель двоичной арифметики Лейбниц усмотрел в этом подобии, стимулировавшем его работу в данном направлении, свидетельство предустановленной гармонии и единства божьего промысла для всех времен и народов[18].

В 1973 г. при археологических раскопках в Мавандуе был обнаружен древнейший, датируемый 180—170 гг. до н.э., текст «Чжоу и», которому присущ ряд существенных особенностей. В нем примерно половина гексаграмм (точно — 34) названы более или менее отличающимися от стандартного текста иероглифами; канон и комментарий «Си цы чжуань» не разделены на две части; отсутствуют комментарии «Туань чжуань» («Комментарий суждений»), «Сян чжуань» («Комментарий символов») и «Вэнь янь чжуань» («Комментарий знаков и слов»); в тексте, соответствующем стандартной первой части «Си цы чжуани» (разбивка Чжу Си, 1130—1200), нет § 8, переставлены местами § 9 и 10, а в тексте, соответствующем § 5 стандартной второй части данного комментария, присутствует 1000-иероглифное дополнение, в которое включен § 3 «Шо гуа чжуани». В связи с последним обстоятельством стоит отметить, что само употребление термина «8 триграмм» (*ба гуа*) в «Чжоу и», по-видимому, нумерологизировано: он встречается здесь ровно 8 раз: 7 раз в «Си цы чжуани» и 1 раз в «Шо гуа чжуани» — именно в § 8, который изначально, быть может, действительно входил в состав «Си цы чжуани», включавшей в себя таким образом все 8 употреблений термина «8 триграмм».

Но наиболее важная особенность мавандуйского «Чжоу и» — специфическая

последовательность гексаграмм, отличающаяся строгой закономерностью и типологически схожая с последовательностью Фу-си, хотя отнюдь не идентичная ей (см. схему 11). Содержащая эту последовательность каноническая часть мавандуйского «Чжоу и» представляет собой манускрипт на шелковой ткани, разделенный вертикальными линиями на 93 столбца, в каждом из которых количество иероглифов колеблется от 64 до 81[19], что свидетельствует о нумерологизированности самой формы записи нумерологического канона, поскольку 64 (4^3) и 81 (3^4) — основополагающие числа китайской нумерологии.

В ицзинистике (*и сюэ* — науке об «И цзине», или «Чжоу и») в течение столетий обсуждается проблема трех текстов этого памятника[20]. Древнейшее сообщение о них содержится в каноническом произведении III в. до н.э. «Чжоу ли» («Чжоуская благопристойность»), где сказано, что при великом гадании (*да бу*) использовались «приемы трех Перемен» (*сань и чжи фа*): «Смыкающихся гор» («Лянь шань»), «Возвращения в сокровищницу» («Гуй цзан») и «Всеохватно-круговых (Чжоуских) перемен» («Чжоу и»)[21]. Ицзинисты считали «Лянь шань», «Гуй цзан», «Чжоу и» тремя вариантами одного произведения — «И» («Перемены»), возникшими в разные эпохи, и соответственно связывали их либо с тремя выдающимися правителями — Фу-си (или действовавшим после него Шэнь-нуном), Хуан-ди (преемником Шэнь-нуна) и Вэнь-ваном, либо с трёмя первыми династиями — Ся (XXI—XVI вв. до н.э.), Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.) и Чжоу (XI—III вв. до н.э.). Тексты «Лянь шань» и «Гуй цзан» считались утраченными, поэтому их отличие от «Чжоу и» оставалось загадкой.

К иному выводу пришел один из крупных представителей критической текстологии эпохи Цин (1644—1911) — Пи Си-жуй (1850—1908). Его точку зрения мы воспроизводим в изложении Ю.К. Щуцкого: «Вполне вероятно, что „Лянь шань" и „Гуй цзан" даже и не тексты, а только системы гадания. Можно даже предполагать, что до Конфуция и „Чжоу и" была тоже лишь системой гадания и не существовало записанного текста. Словом, тщетны попытки доказать, что были три разные версии „Книги перемен", относимые к разным эпохам, ибо первоначально „Чжоу и" — название одной из систем гадания, наряду с системами „Лянь шань" и „Гуй цзан". Но Конфуцием была выдвинута только система „Чжоу и", тогда еще лишенная записанного текста. Поэтому искать текст „Лянь шань" и „Гуй цзан" напрасно, их никогда не было, текст же „Чжоу и" не старше Конфуция»[22].

В целом критическая текстология эпохи Цин явилась одной из вершин развития традиционной китайской науки, и полученный в ее рамках вывод Пи Си-жуя следует признать весьма основательным. Его можно подкрепить и тем, что, согласно «Чжоу ли», различие между «тремя Переменами» заключено в каких-то технических «приемах» (*фа* — «метод, способ, образец, норма, закон»). Кстати, как раз этот употребленный Пи Си-жуем иероглиф *фа* Ю.К. Щуцкий перевел словом «система» в сочетании «система гадания»[23].

Однако признание вывода Пи Си-жуя отнюдь не противоречит данным древних авторов, в частности, древнейшего комментатора «Чжоу ли» — Ду Цзы-чуня (ок. 30 г. до н.э. — ок. 58 г. н.э.), утверждавшего, что «„Лянь шань" — это Фу-си, а „Гуй цзан" — Хуан-ди»[24]. Ду Цзы-чунь не квалифицировал «Лянь шань» и «Гуй цзан» как тексты, но только указывал на их связь с именами Фу-си и Хуан-ди. Между тем хорошо известно, что с именем Фу-си связано специфическое расположение *гуа* — главных элементов данной системы. Другое, альтернативное расположение приписывается Вэнь-вану, имя которого однозначно соотносят с «Чжоу и». Отсюда легко заключить, что «Лянь шань», «Гуй цзан» и «Чжоу и» знаменуют собой разные системы расположения *гуа*, изобретателями которых считались соответственно Фу-си, Хуан-ди и Вэнь-ван.

Следующее наше предположение состоит в том, что «созданная» Хуан-ди система «Гуй цзан» есть не что иное, как мавандуйское расположение *гуа*. Под-

тверждается этот тезис текстологическими наблюдениями. Прежде всего нужно отметить, что мавандуйское расположение, по-видимому, было достаточно широко известно, хотя это и становится понятным только после его обнаружения. Так, в «Го юе» («Речах царств», похожем на «Цзо чжуань» историческом памятнике V—III вв. до н.э., описывающем события X—V вв. до н.э.) первыми, т.е. в наиболее значимой позиции, упоминаются сведенные в пару гексаграммы Цянь (№ 1) и Пи (№ 12). Они приведены в составе гадательной формулы *юй Цянь чжи Пи* — «сталкиваешься с Цянь и переходишь к Пи»[25], которая тут употреблена неестественно. Эта неестественность, которую мы разъясним ниже[26], может быть понята как сигнал особой взаимосвязи выделенных гексаграмм.

Наиболее вероятный вариант подобной взаимосвязи — вхождение гексаграмм в пару, открывающую собой определенную последовательность *гуа* и таким образом обозначающую ее. Данный способ обозначения последовательности *гуа* известен, например, по тексту «Ли цзи» (гл. 9)[27].

Следовательно, пару гексаграмм Цянь и Пи в «Го юе» можно трактовать как символ определенной последовательности *гуа*, и именно мавандуйской, поскольку ее начальные гексаграммы — Цянь и Пи.

Впрочем, в мавандуйском тексте данные гексаграммы названы иными иероглифами — Цзянь (Затвор) и Фу (Жена), которые, видимо, содержат в себе намеки на терминологические обозначения данного расположения *гуа*. Первый из них, кажется, связан с именем Хуан-ди — Сюань-юань (Оглобля Колесницы), так как иероглиф *цзянь* имеет значение «чека (колеса)». Присуще ему и еще одно значение — «ушки треножника-дин», а треножник-дин сыграл особую роль в жизни и смерти Хуан-ди[28].

Правая часть иероглифа *фу* 婦 идентична правой части *гуй* 歸 из сочетания «Гуй цзан», и, возможно, тут мы имеем дело с разнописями одного и того же знака, возникшими при неквалифицированном переписывании или преобразовании иероглифов путем придания им смыслоопределяющих ключевых компонентов (левых частей). Трактовка иероглифа *гуй* из сочетания «Гуй цзан» как обозначения гексаграммы вполне допустима, поскольку знак *шань* («гора») из аналогичного сочетания «Лянь шань» традиционно идентифицируется с *гуа* Гэнь (гекс. № 52), образом которой является гора[29].

Из проведенного анализа следует, что если наша гипотеза верна, то «Лянь шань», «Гуй цзан» и «Чжоу и» соответствуют трем известным ныне типам расположений *гуа*, соотносимым с именами Фу-си, Хуан-ди и Вэнь-вана. Все они основаны на едином тексте — «Чжоу и», и поиск каких-то других вариантов — «Лянь шаня» и «Гуй цзана» — бессмыслен: таковых не существовало. Обнаружение же мавандуйского текста — еще одно замечательное свидетельство точности древнекитайских авторов (в данном случае — отмечавших существование третьего типа расположений *гуа*).

Для изучения «Чжоу и» большое значение имеет отражение этого текста в близких по времени создания письменных памятниках. Таковыми прежде всего являются «Цзо чжуань» и «Го юй», где описано и практическое (в гадательной процедуре), и теоретическое (в натурфилософском рассуждении) использование *гуа* в эпоху Чунь-цю (VIII—V вв. до н.э.), часто сопровождающееся цитатами из «Чжоу и».

Общий обзор ссылок на «Чжоу и» в «Цзо чжуани» справедливо предпринял Ю.К. Щуцкий, основавший на нем датировку «Чжоу и» (VIII—VII вв. до н.э.) и вывод о постепенном превращении в VI—V вв. до н.э. этого памятника из мантического в философский текст[30]. Большое специальное исследование соотношения «Чжоу и» и «Цзо чжуани» в связи с двумя видами гаданий — на панцире черепахи (*бу* |) и стеблях тысячелистника (*ши* 筮) — провел С.В. Зинин, изложивший свои результаты в нескольких содержательных статьях[31]. В част-

ности, он уточнил количество фрагментов «Цзо чжуани», описывающих использование гексаграмм. Ю.К. Щуцким были выявлены шестнадцать таких фрагментов, С.В. Зинин добавил к ним еще три и совершенно правильно разбил их на две группы: тринадцать мантических и шесть натурфилософских фрагментов. Независимое исследование этого же материала с добавлением трех фрагментов из «Го юя» недавно осуществил ученый из КНР Лю Да-цзюнь. Этой теме посвящена глава «Случаи гадания на тысячелистнике в „Цзо чжуани" и „Го юе"» его интересной монографии о «Чжоу и»[32]. С учетом этих данных попытаемся выявить некоторые неразрешенные проблемы реконструкции гексаграммной мантики в эпоху Чунь-цю и наметить пути к их разрешению.

В «Цзо чжуани» из тринадцати мантических фрагментов одиннадцать содержат пары гексаграмм, представленные формулой *юй А чжи В* 遇 А 之 В, а две — одиночные гексаграммы, представленные формулой *ци гуа юй А* 其卦遇 А (*А* и *В* — символы иероглифических названий гексаграмм). Из шести натурфилософских фрагментов четыре содержат пары гексаграмм, представленные формулой *цзай А чжи В* 在 А 之 В, а два — одиночные гексаграммы, представленные формулой *цзай (Чжоу) и... А* 在(周)易 ...А. В «Го юе» из трех мантических фрагментов два содержат пары гексаграмм, представленные формулами *юй А чжи В* и *дэ чжэнь А хуй В, цзе ба е* 得貞 А 悔 В, 皆八也, один — одиночную гексаграмму, представленную формулой *дэ А чжи ба* 得 А 之八[33].

В указанных мантических формулах иероглиф *чжи* 之 обычно считается употребленным знаменательно в значении «переходить к». Соответственно формула *юй А чжи В* понимается как «выпала [гексаграмма] А с переходом к [гексаграмме] В», что означает превращение первой во вторую за счет изменения одной или более черт. В десяти из одиннадцати случаев употребления этой формулы в «Цзо чжуани» входящие в нее гексаграммы различаются всего лишь единственной чертой[34]. В одном случае второе место в формуле сначала занимает загадочный термин *ба* 八 («восемь»), взамен которого затем подставляется название гексаграммы Суй (№ 17) ䷐, отличающейся от стоящей на первом месте гексаграммы Гэнь (№ 52) ䷳ пятью чертами (Сян, 9-й г., лето)[35].

Явная формальная выделенность этого особого случая указания парных гексаграмм в «Цзо чжуани» должна привлечь к нему пристальное внимание. Прежде всего важно отметить, что гексаграмма Суй по отношению к Гэнь выполняет точно такую же функцию, что и все стоящие на втором месте гексаграммы в остальных десяти случаях, — выделяет одну-единственную черту. Только делается это противоположным образом: не через изменение выделяемой черты, а наоборот, через ее сохранение при изменении всех прочих. С этой точки зрения, данный случай выглядит исключением, лишь подтверждающим правило.

Однако смысл самого правила достаточно таинствен. Обычно представленные формулой *юй А чжи В* пары гексаграмм считаются объединенными на том же основании, что и пары гексаграмм, получаемые в сохранившейся до наших дней гадательной практике, классическим описанием которой признается один из пассажей комментирующей части «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 8/9)[36]. Согласно этой практике, каждая из черт в зависимости от жребия, определяемого 50 стеблями тысячелистника (или, в упрощенном варианте, тремя монетами), может быть либо неизменной, «молодой», символизируемой числами 7 и 8, либо изменяющейся, «старой», символизируемой числами 9 и 6. Изменяющиеся черты переходят в свою противоположность, и их изменение в изначально полученной гексаграмме порождает вторую гексаграмму. Если полагать эту

методику действовавшей и во времена, описанные в «Цзо чжуани» и «Го юе», прямыми свидетельствами чего мы пока не располагаем, то обнаружится очень странная картина. Окажется, что во всех зафиксированных в «Цзо чжуани» гаданиях, в результате которых были получены пары гексаграмм (за исключением отмеченного выше особого случая), изменялась одна и только одна черта. Статистически это весьма маловероятно.

В качестве объяснения проще всего предположить существование какого-то ограничителя в мантической методике или вообще иной техники гадания, обеспечивавших выделение именно одной изменяющейся черты. Однако подобному предположению как будто противоречит все тот же особый случай с изменением пяти черт, а также оба парных случая из «Го юя», где гексаграммы различаются тремя чертами.

Оставив пока в стороне вопрос о самой технике гадания, надо признать, что в разбираемых парах гексаграмм «Цзо чжуани» не изменяющаяся черта в первой гексаграмме выделяет вторую гексаграмму, а, наоборот, вторая выделяет черту в первой. В такой ситуации вторая гексаграмма предстает как указательный знак, своего рода технический термин, специфицирующий первую. Указание черты тут возможно двумя способами — ее изменением или изменением всех остальных черт, кроме нее, что и наблюдается в «Цзо чжуани». Очевидно, что второй способ менее практичен, поэтому он оказался представлен лишь одним примером, по-видимому, демонстративным. Ясно, что изменяемость черты является здесь не исходной, а технической характеристикой соответствующей позиции в гексаграмме или в построенном по принципу гексаграммы тексте.

Разумеется, первоначальная фиксация такой позиции при гадании могла осуществляться при помощи какого-то жребия и тем самым носить случайный характер, но важно иметь в виду, что она осуществлялась и без всякой жеребьевки, при сознательном желании указать на вполне определенную позицию, выбираемую отнюдь не случайно. Прямое описание этого дано в «Цзо чжуани», где, в частности, вне связи с какими-либо гаданиями и случайностными процессами по указанной методе четырьмя гексаграммами последовательно обозначаются четыре черты (две нижних и две верхних) гексаграммы Цянь (№ 1) и приводятся соответствующие им тексты из канонической части «Чжоу и» (Чжао, 29-й г.)[37].

В этом же описании использована формула *цзай А чжи В,* аналогичная формуле *юй А чжи В,* но предполагающая цитирование «Чжоу и» без каких-либо гадательных процедур. Отсюда, кстати, следует, что по крайней мере ко времени написания «Цзо чжуани» мантическая и натурфилософская функции «Чжоу и» уже терминологически различались.

В отмеченном ключевом фрагменте (Чжао, 29-й г.) приведены сразу шесть пар гексаграмм. В этих шести случаях введенная с начальной парой формула *цзай А чжи В* один раз редуцирована до вида *А чжи В,* а в остальных четырех случаях заменена кратким выражением, подразумевающим общую первую гексаграмму начальной пары и указывающим только новую вторую — *ци В* 其 *В* «ее (т.е. гексаграммы А. — *А.К.*) [гексаграмма] В». Эквивалентность выражений *А... ци В* и *А чжи В* показывает, что иероглиф *чжи* в формуле *юй А чжи В* скорее всего употреблен не в знаменательной, а в своей более обычной, служебной роли, т.е. не имеет значение «переходить к», а является показателем определения. Соответственно формула *юй А чжи В,* в которой А — определяющее, а В — определяемое, должна обозначать некую «гексаграммную гексаграмму» — А'шную В. Но поскольку последнее бессмысленно, очевидно, что основным значением данного сочетания двух гексаграмм следует признать выделяемую им черту первой гексаграммы и соответствующий ей текст канонической части «Чжоу и».

Прямое подтверждение этому содержится в одном из мантических фрагментов «Цзо чжуани», где формула *юй А чжи В* растолковывается посредством выражения *юй... чжи гуа* 遇 ... 之 卦 «выпала гексаграмма с [изречением]: ...» (в оригинале на месте отточия стоит часть афоризма к третьей черте гексаграммы А, выделенной с помощью гексаграммы В) (Си, 25-й г. 1-й месяц)[38]. Интерпретирующее выражение *юй... чжи гуа* точно воспроизводит структуру формулы *юй А чжи В — юй... чжи...*, а иероглиф *чжи* в нем является несомненным показателем определения.

В этом же фрагменте «Цзо чжуани» находится еще одно мантическое выражение со структурой *юй... чжи...*, описывающее результат гадания другого вида — на панцире черепахи (*бу*) — *юй... чжи чжао* 遇 ... 之 兆 «выпала трещина с [изречением]: ...» (в оригинале на месте отточия стоит соответствующее изречение). И здесь роль показателя определения у *чжи* бесспорна. Приведенное выражение интересно также тем, что демонстрирует однотипность оформления результатов двух различных видов гадания. Видимо, эта бифункциональность мантических формул, связанных с «Чжоу и», обусловлена синтетическим характером данного памятника, объединившего обе традиции гадания — на панцире черепахи и стеблях тысячелистника.

В «Цзо чжуани» встречается еще одно выражение, фиксирующее результат гадания на панцире черепахи, — *юй шуй ши хо* 遇 水 適 火 «выпала вода с направлением к огню» (Ай, 9-й г., осень)[39]. Возможно, здесь отражена связь мантической практики *бу* с системой пяти элементов (*у син*), но для нас в данном случае более важен не содержательный, а формальный аспект, позволяющий увидеть сходство структур *юй... ши...* и *юй... чжи...* Иероглиф *ши* 適 («направляться к»), занимающий одинаковую позицию с *чжи* и синонимичный ему в его значении «переходить к», будет являть собой неприемлемое в формулах дублирование, если считать, что *чжи* в *юй А чжи В* присуща знаменательная функция.

Вопрос о значении *чжи* в формуле *юй А чжи В* отнюль не схоластичен. Если трактовать здесь *чжи* знаменательно, то основное значение формулы — пара гексаграмм как таковых. Если же признать за *чжи* служебную функцию, то основное значение формулы — соотношение между двумя гексаграммами, выражающееся в связующей их отдельной черте.

О том, что зафиксированные в «Цзо чжуани» и «Го юе» гексаграммы не являются продуктами лишь случайностных процессов, а в определенной мере выражают какие-то устойчивые конструкции, по-видимому, свидетельствуют и некоторые статистические «аномалии». В 19 фрагментах «Цзо чжуани» фигурируют 29 различных гексаграмм (№ 1—3, 5, 7, 8, 11—15, 17—20, 23, 24, 27, 28, 30, 34, 36, 38, 43, 44, 47, 52, 54, 55), из которых 6 (№ 1, 3, 18, 24, 30, 38) указаны дважды, а 3 (№ 2, 8, 14) — трижды[40]. В 3 фрагментах «Го юя» фигурируют 5 гексаграмм (№ 1, 3, 11, 12, 16), из которых только одна (№ 16) не встречается в «Цзо чжуани». Всего в обоих произведениях использованы 30 гексаграмм, т.е. около 47% их общего количества. Любопытна неравномерность привлечения начальных и конечных, согласно расположению Вэнь-вана, гексаграмм. Из первой половины канонической части (*шан цзин*) «Чжоу и» использованы 70% гексаграмм (21 из 30), а из второй (*ся цзин*) — только около 26% (9 из 34). 30 гексаграмм в «Цзо чжуани» и «Го юе» совокупно употреблены 46 раз: 19 — по одному разу, 6 (№ 11, 12, 18, 24, 30, 38) — по два раза, 5 (№ 1, 2, 3, 8, 14) — по три раза. Таким образом, примерно 37% использованных гексаграмм (11 из 30) употреблены неоднократно и около 35% их употреблений (16 из 46) — по второму или третьему разу. Если же еще учесть 4 подразумеваемых употребления гексаграммы Цянь (№ 1) в упомянутом фрагменте «Цзо чжуани» (Чжао, 29-й г.) с шестью парами гексаграмм, то число употреблений неоднократно использованных гексаграмм окажется возросшим до 40%

(20 из 50). Из 20 пар гексаграмм две пары (№ 3, 8 и 1, 14), т.е. 10%, повторяются. Иначе говоря, среди 22 случаев парного употребления гексаграмм имеются два повтора (9%). Примечательно, что все четыре гексаграммы из парных повторов входят в пятерку наиболее употребимых гексаграмм. Из четырех одиночных гексаграмм повторена одна (№ 18), т.е. 25%. Иначе говоря, среди пяти случаев одиночного употребления гексаграмм имеется один повтор (20%). В целом вся эта статистика свидетельствует о формальной выделенности определенных гексаграмм, что можно истолковать как сознательное стремление подчеркнуть значимость связанной с ними информации.

Представление о подобной подтекстовой информации издревле существовало в китайской комментаторской традиции. В рамках рассматриваемой проблемы весьма интересны комментарий и толкование Ду Юя (222—284) и Кун Ин-да (576—648) к упоминавшемуся загадочному термину *ба* («восемь») в «Цзо чжуани» (Сян, 9-й г., лето). В этих классических разъяснениях термин *ба* связывается с цитировавшимся выше сообщением «Чжоу ли» о «трех Переменах». Ду Юй и Кун Ин-да высказывают мнение, что в эпоху Чжоу в гадании по системе «Чжоу и» использовались символы изменяющихся черт — 9 и 6, а в гаданиях по системе «Лянь шань» и «Гуй цзан» — символы неизменяющихся черт — 7 и 8. Тут же Кун Ин-да замечает, что общая вторая черта у гексаграмм Гэнь и Суй (подставленной вместо *ба*) — иньская и, следовательно, в случае своей неизменяемости должна быть символизируема числом 8[41].

Мы полностью согласны с Кун Ин-да в том, что связующим звеном между гексаграммами Гэнь и Суй является тождество черт в одной позиции, а не противоположность в остальных пяти, как, например, считает Лю Да-цзюнь[42]. Что же касается методов «Лянь шань» и «Гуй цзан», то о них пока можно строить только предположения. В частности, можно предположить, что именно эти методы обусловливают такое применение формулы *юй А чжи В*, при котором во второй гексаграмме изменяются все черты кроме выделяемой, а не наоборот. Конечно, не лишено оснований соотнесение «Чжоу и» с символами изменяющихся черт — 9 и 6. Во-первых, эти цифры в тексте «Чжоу и» обозначают целую и прерванную черты. Во-вторых, в самом названии «Чжоу и» (или «И цзин») основной смысловой компонент — иероглиф *и* («перемены») говорит об изменяемости.

Прежде чем выдвинуть собственную гипотезу о значении термина *ба* в ицзинистическом контексте, обратимся к двум его употреблениям в «Го юе». Там в одном фрагменте результат гадания на тысячелистнике представлен выражением: «получены предшествующая [гексаграмма] Чжунь и последующая [гексаграмма] Юй, все — восемь» (*дэ чжэнь Чжунь хуй Юй, цзе ба е* 得貞屯悔豫,皆八也[43], в другом фрагменте — выражением: «получена [гексаграмма] Тай с переходом в восемь» (*дэ Тай чжи ба* 得泰之八)[44].

Оба эти употребления *ба* существенно отличаются от его употребления в «Цзо чжуани». Здесь на место «восьми» не подставляется ни одна гексаграмма. Во втором фрагменте вообще фигурирует лишь одна единственная гексаграмма Тай (№ 11). В первом фрагменте указаны две гексаграммы, но термин *ба* со всей определенностью посредством кванторободобного распределителя подлежащего *цзе* отнесен к ним обеим. Кроме того, гексаграммы Чжунь (№ 3) ䷂ и Юй (№ 16) ䷏ различаются между собой тремя чертами (I, IV, V), что не отвечает принципу истолкования *ба* в «Цзо чжуани», согласно которому соответствующие гексаграммы должны совпадать или не совпадать в одной или пяти чертах.

Итак, достоверно известно, что ицзинистический термин *ба* обозначает гексаграммы, которые свободно могут не называться. Отсюда естественно заклю-

чить, что обозначаемые *ба*, но не называемые гексаграммы легко выводимы из предпосылаемых этому термину гексаграмм. Исходя из прямого смысла *ба*, нетрудно предположить, что он обозначает 8 гексаграмм. Данное предположение в свою очередь объясняет, почему в «Цзо чжуани» термин *ба* все-таки соотнесен с определенной гексаграммой. Подобная конкретизация требуется при необходимости выделения одной или нескольких гексаграмм из восьми.

Принадлежность каждой гексаграммы к какому-то набору из 8 гексаграмм является несомненным фактом, связанным с восьмеричностью всей совокупности 64 гексаграмм, членящихся на 8 триграмм. Внутреннюю закономерность гексаграммного ряда и в линейной последовательности и квадратном расположении Фу-си, и в мавандуйской последовательности, и в расположении 8 «дворцов» Цзин Фана (I в. до н.э.) (см. схему 12) составляет деление на восьмичленные блоки, идущие друг за другом. Хотя и без столь явного алгоритма, на 8 столбцов и 8 строк разбиты 64 гексаграммы в квадратном расположении Вэнь-вана. Однако исследуемый нами термин, видимо, обозначал не эти восьмерицы. Как кажется, стоящий за ним принцип предъявлен в уже не раз упоминавшемся ключевом фрагменте «Цзо чжуани» (Чжао, 29-й г.). Согласно этому принципу образуются восьмеричные наборы гексаграмм, включающие в себя две полярные гексаграммы, различающиеся всеми шестью чертами, и шесть промежуточных, совпадающих с полярными в одной или пяти чертах. Содержащаяся в данном фрагменте «Цзо чжуани» последовательность гексаграмм обнаруживает ясный алгоритм, с помощью которого, дополнив ее гексаграммами в квадратных скобках, мы получим два 8-членных набора: а) ䷀ № 1, ䷫ № 44, ䷌ № 13, [䷉ № 10, ䷈ № 9], ䷍ № 14, ䷪ № 43, ䷁ № 2 и б) ䷁ № 2, ䷖ № 23, [䷇ № 8, ䷏ № 16, ䷎ № 15, ䷆ № 7, ䷗ № 24, ䷀ № 1]. В сумме они включают в себя все гексаграммы, необходимые для выделения каждой отдельной черты полярных гексаграмм Цянь (№ 1) и Кунь (№ 2) обоими возможными способами: привлечением гексаграммы с противоположной чертой в данной позиции или с противоположными чертами в остальных пяти позициях (последний способ здесь реализуется при считывании справа налево). Мы предполагаем, что именно такие наборы из 8 гексаграмм обозначались термином *ба* — «восемь» в «Цзо чжуани» и «Го юе».

Связанный с этим термином фундаментальный нумерологический принцип воплощен в порядке триграмм, приписываемом Вэнь-вану (см. схему 4). В комментирующей части «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», 8/10) данный порядок представлен разбитым на два ряда — мужских и женских триграмм, во главе которых стоят главные — отцовская и материнская триграммы Цянь и Кунь[45]. Мужские триграммы: Цянь (Ц) — отец, Чжэнь (Ч) — старший сын, Кань (Ка) — средний сын, Гэнь (Г) — младший сын. Женские триграммы: Кунь (К) — мать, Сюнь (С) — старшая дочь, Ли (Л) — средняя дочь, Дуй (Д) —младшая дочь. Соотнесение с полом и старшинством основано на наличии у соответствующей триграммы одной одинаковой черты с отцовской (мужеобразующей) или материнской (женообразующей) триграммой в нижней (старшей), центральной (средней) или верхней (младшей) позиции. Эти «сыновья» и «дочери» в раздельном расположении между «отцом» и «матерью» образуют два 5-членных набора, по своему устройству (с учетом прямого и обратного считывания) идентичных двум вышеприведенным 8-членным наборам гексаграмм: а) ☰ Ц, ☳ Ч, ☵ Ка, ☶ Г, ☷ К и б) ☷ К, ☴ С, ☲ Л, ☱ Д, ☰ Ц. Примечательна также троично-пятеричная структура этих гексаграммных наборов, возможно, входившая в круг значений важного нумерологического термина *сань у* 參伍 — «троицы и пятерицы»[46].

В целом, анализ 22 фрагментов «Цзо чжуани» и «Го юя», содержащих ссылки на гексаграммы, позволяет сделать следующие выводы. В мантических фрагментах «Цзо чжуани» использовано 11 гексаграммных пар, в общетеоретических фрагментах — 9 пар. Во всех этих 20 случаях соотношение гексаграмм в парах основано на общем принципе выделения одной черты посредством противоположной ей черты в той же позиции (19 случаев) или посредством черт, противоположных остальным пяти чертам, в соответствующих позициях другой гексаграммы (1 случай). Последний вариант данного принципа в явном виде сформулирован в синхронном созданию «Цзо чжуани» и «Го юя» методологическом тексте, входящем в состав «Чжоу и», — «Шо гуа чжуани». Оба варианта одновременно реализуются для любой пары противоположных (находящихся в соотношении «супротивности» *дуй*) гексаграмм, включенных в 8-гексаграммный набор, по нашему предположению, обозначаемый термином *ба* — «восемь».

В исследованных мантических фрагментах «Го юя» указаны две пары гексаграмм, различающихся между собой тремя чертами, что явно не соответствует модели «Цзо чжуани», хотя произведения аналогичны друг другу и, по традиционной атрибуции, принадлежат одному автору — ученику Конфуция — Цзо Цю-мину. Одна из этих пар приведена в составе малопонятного выражения *дэ чжэнь Чжунь хуй Юй, цзе ба е*, отличающегося от стандартной формулы *юй А чжи В*. Помимо проблематичного термина *ба*, отнесенного сразу к двум гексаграммам, но далее никак не расшифрованного, здесь гексаграммы загадочно определены терминами *чжэнь* и *хуй*, которые в ицзинистике обозначают нижнюю и верхнюю триграммы, образующие единую гексаграмму, что, кстати, отражено в «Цзо чжуани» (Си, 15-й г., зима)[47].

Другая пара гексаграмм в «Го юе» представлена с помощью стандартной формулы — *юй Цянь чжи Пи*[48], однако и она выглядит подозрительной. Если считать, что эта взаимосвязь Цянь (№ 1) ䷀ и Пи (№ 12) ䷋ основана на трансформации трех «старых» янских черт первой в три «молодые» иньские черты второй гексаграммы, то получается слишком красивый результат, чтобы быть уверенным в его случайном характере. Действительно, ситуация кажется маловероятной: при первом же, наиболее значимом, упоминании в «Го юе» о гексаграммах выпадает гексаграмма № 1, в которой изменяющиеся черты следуют друг за другом и охватывают целую нижнюю триграмму, что в итоге рождает одну из важнейших гексаграмм — Пи, сочетающую в себе две главные триграммы — Цянь и Кунь. В мысли об искусственности данного сочетания Цянь и Пи укрепляет также отмеченный выше факт, что именно эта пара стоит в начале мавандуйской последовательности гексаграмм. Указание же на две заглавные гексаграммы китайская научная традиция рассматривает в качестве возможного способа обозначения соответствующей последовательности гексаграмм или излагающего ее текста. Например, упоминавшееся нами сочетание гексаграмм Кунь и Цянь в «Ли цзи» (гл. 9) комментатор Чжэн Сюань (127—200) истолковал как обозначение книги «Гуй цзан»[49].

Итак, приемы мантического использования гексаграмм, описанные в «Цзо чжуани» и «Го юе», существенно расходятся. Попытаться объяснить этот странный факт можно исходя из разных предположений. Если считать, что в эпоху Чунь-цю, когда практиковались рассматриваемые гадания, существовала одна система мантического использования гексаграмм, то придется признать более вероятным ее описание в «Цзо чжуани», поскольку содержащийся там однородный материал по своему количеству и качеству намного превосходит малочисленные и подозрительные данные «Го юя». Отличительной характеристикой этой системы гадания является выделение лишь одной особенной черты (по признаку изменяемости или как-то иначе — пока неясно). Аналогичная система была описана великим сунским нумерологом Шао Юном (1011— 1077) в трак-

тате «Мэй хуа и шу» 梅花易數 («Числа „Перемен", [открытые] цветением сливы»)[50]. Согласно его методу, гексаграмма строится не из отдельных черт, а из триграмм, и в ней, уже после построения, особым вычислением выделяется только одна изменяющаяся черта.

По-видимому, этот метод в средние века получил достаточное распространение, о чем свидетельствует использование его варианта в сунском астрологическом трактате «Хэ Ло ли шу» 河洛理數 («Принципы и числа [Плана из Желтой] реки [и Писания из реки] Ло»)[51]. В частности, там описан алгоритм для получения пары гексаграмм, соотносимой с временем рождения человека (годом, месяцем, днем и двухчасьем). От стандартной гадательной процедуры получения двух гексаграмм этот алгоритм отличается как раз теми особенностями, которые мы выявили на материале «Цзо чжуани» и «Го юя». Во-первых, гексаграммы в нем строятся из триграмм, а не из отдельных черт; во-вторых, взаимосвязь между парными гексаграммами основана на выделении одной черты, а не любого от 0 до 6 их количества; в-третьих, при переходе от первой гексаграммы ко второй изменяются все черты кроме единственной выделенной, а не наоборот, как в мантической практике, где изменяются именно выделенные («старые») черты[52].

Выявленные параллели позволяют предполагать, что разбираемый метод не был создан в эпоху Сун (X—XIII вв.), а существовал уже задолго до нее, во времена Чунь-цю наряду с другим или другими методами. Если отказаться от этого предположения и признать, что тогда была в ходу лишь одна-единственная система гадания посредством гексаграмм, то возникает затруднительное положение с объяснением соответствующих мантических фрагментов «Го юя». Кроме того, в тексте, синхронном созданию «Цзо чжуани» и «Го юя», — «Си цы чжуани» (I, 8/9) дано описание построения гексаграммы, издревле толкуемое комментаторами с помощью чисел 6, 7, 8, 9, т.е. как предполагающее возможность получения нескольких изменяющихся черт.

Эти трудности легко преодолимы при допущении одновременного существования двух или более систем мантического использования гексаграмм. В таком случае окажется, что в «Цзо чжуани» отражена система типа описанной Шао Юном, а в «Го юе» — типа описанной в «Си цы чжуани». Весьма вероятно также, что каждой системе соответствовал собственный порядок *гуа* (три- и гексаграмм), что представлено в «Чжоу ли» как применение при великом гадании «приемов трех Перемен»: «Смыкающихся гор», «Возвращения в сокровищницу» и «Всеохватно-круговых (Чжоуских) перемен».

В нумерологических схемах *гуа* располагаются в линию, квадратом (символ земли), соотносясь по вертикали, горизонтали и диагонали, а также кругообразно (символ неба), соотносясь по окружности и через центр (отношения *цзун* 綜 и *цо* 錯); делятся на «мужские» и «женские»; образуют пары по двум главным принципам: «обратности» (*фань* 反), т.е. перевернутости членов пары относительно друг друга на 180° (например, ☱ и ☴), и «супротивности» (*дуй* 對), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях (например, ☰ и ☷). Эти два вида противопоставления[53] в традиционной китайской методологии охватывают все контрарные и контрадикторные отношения, т.е. и противоположность и противоречие.

Кроме того, они выражают два универсальных закона мироздания, синтезируемых в понятии *дао*. Сам исходный смысл иероглифа *дао* — «путь» — двуедин: путь — это и статический объект, дорога, и динамический процесс, движение по дороге. Соответственно наиболее общие определения *дао* выделяют в нем и универсальную статическую структуру «супротивности» в виде бинарной оппозиции сил *инь* и *ян*, и универсальный процесс «обращения вспять» в виде перехода

от одного члена оппозиции к другому и наоборот: «Одна *инь*, один *ян* — это называется *дао*» («Си цы чжуань», I, 5)[54]; «Обозначая иероглифом, говорим: это — *дао*... о [нем] далекоидущем говорим: обратное (*фань*)» («Дао дэ цзин», § 25)[55]; «*Дао* есть то, благодаря чему происходит обращение (*фань*) к корню и возвращение к началу» («У-цзы», гл. 1)[56].

В динамическом плане взаимопревращения *гуа* (путем трансформации черт в противоположные) отражают все фазы циклического развития космоса в основополагающей для «Чжоу и» теории кругообразных перемен (*чжоу и*). В статике целая и прерванная черты гексаграмм обозначаются цифрами 9 и 6. Объяснение этого шифра, по мнению академика В.М. Алексеева, является «едва ли не основным» для понимания «Чжоу и»[57]. В динамике (при мантическом построении) каждая из двух черт еще дифференцируется по двум состояниям — «старости» (*лао*) и «молодости» (*шао*). В результате образуются четыре элемента (*сы сян*), выражаемые числовыми и графическими символами: «старая инь» — 6, ✕ («переплетенная» — *цзяо*), «молодая инь» — 8, — — («переломленная» — *чжэ*), «молодой ян» — 7, —— («одинарный» — *дань*), «старый ян» — 9, □ («повторенный» — *чун*). Первый и последний элементы могут трансформироваться в противоположные по принципу: *инь* переходит в *ян*, *ян* — в *инь*[58].

Используемые для описания трансформаций гексаграмм четыре «формирующих» числа 6, 7, 8, 9[59], на наш взгляд, производны от геометрической структуры триграмм. Последние традиционно изображаются в квадратной форме и в «Си цы чжуани» (I, 11) прямо определены термином *фан* («квадрат»)[60]. В таком квадрате должно быть три строки (по количеству черт триграммы) и три столбца (в силу трехчастности каждой черты, что явствует из сопоставления целой и прерванной черт: 1|2|3), т.е. он должен быть девятиклеточным 3✕3 (что определяется термином 經 *цзин* — «канон»)[61]. При вписывании в него всех восьми триграмм образуются четыре комбинации, разнящиеся числом заполненных и пустых клеток (см. схему 13). Цифры, выражающие количество заполненных клеток в этих комбинациях, оказываются именно 6, 7, 8, 9. Главные в данной четверке цифры 9 и 6 предстали индексами главных триграмм Цянь и Кунь. В силу полной однородности черт в этих триграммах их числовые символы 9 и 6 могли быть перенесены с целого на часть и присвоены чертам *ян* и *инь* как простейшим эквивалентам Цянь и Кунь.

Остальные шесть триграмм на схеме 13 образовали две группы по три, представляемые цифрами 7 и 8. Следовательно, соотношение «старых» и «молодых» триграмм оказалось равным 1 к 3, что точно соответствует соотношению вероятностей получения стандартных числовых символов «старых» (9, 6) и «молодых» (7, 8) черт гексаграмм при гадании обоими классическими способами, как с помощью 50 стеблей тысячелистника: 9 — 3/16, 6 — 1/16, 7 — 5/16, 8 — 7/16, так и с помощью трех монет: 9 — 1/8, 6 — 1/8, 7 — 3/8, 8 — 3/8[62]. Хотя вероятности получения указанных чисел при более авторитетном гадании с помощью стеблей тысячелистника отличаются от таковых в монетном варианте, суммарные вероятности «старых» и «молодых» там и тут совершенно одинаковы, соотносясь друг с другом, как 1 и 3:

состояние черт гексаграмм	числовые символы черт гексаграмм	вероятность получения с помощью стеблей тысячелистника	вероятность получения с помощью монет
«старые»	9+6	3/16+1/16=1/4	1/8+1/8=1/4
«молодые»	7+8	5/16+7/16=3/4	3/8+3/8=3/4

Кроме того, объединенные на схеме 13 цифрами 7 и 8 тройки триграмм объединены в «Шо гуа чжуани» (§ 10—11) как три «сына (мужчины)» и три «дочери (женщины)»[63]. Старший, средний и младший «сын» (Чжэнь, Кань, Гэнь) соотнесены с «отцом» (Цянь), что вполне совпадает со связью 7 — 9; старшая, средняя и младшая «дочь» (Сюнь, Ли, Дуй) соотнесены с «матерью» (Кунь), что вполне совпадает со связью 8 — 6. Каждая из «сыновних» и «дочерних» триграмм скоординирована с одной из черт «отцовской» или «материнской» триграммы (старшая — с нижней, средняя — с центральной, младшая — с верхней) соответственно наличию такой же черты в данной позиции, и в целом вся эта система образует линейную последовательность триграмм, приписываемую Вэнь-вану. Ее структура, судя по результатам нашего анализа, закономерно связана с мантической числовой символикой и представляет собой нумерологическую интерпретацию наложения триграмм на канонический девятиклеточный квадрат (*цзин*).

Связь триграмм с девятиклеточным квадратом прослеживается и еще по одной линии. В стандартном двухмерном расположении триграммы занимают восемь клеток такого квадрата (незаполненной в нем остается центральная клетка). Если в девятиклеточном квадрате с расположением триграмм, приписываемым Фу-си (см. схему 6), вместо триграмм поставить их числовые эквиваленты, показанные на схеме 13, то каждая из четырех пар диаметрально расположенных величин даст в сумме 15 (см. схему 14), что равно константной сумме троек чисел в девятиклеточном магическом квадрате *Ло шу* — «Писании [из реки] Ло» (см. схему 17). Если в этом же расположении вместо триграмм поставить другие соотносимые с ними числа, образуемые суммами числовых значений их черт (целая — 9, прерванная — 6), то каждая из четырех пар диаметрально расположенных величин даст сумму 45 (см. схему 15), которая также коррелирует с *Ло шу*, равняясь сумме всех его чисел.

После общего обзора основных принципов организации *гуа* рассмотрим несколько более подробно систему их пространственных расположений, поскольку вместе с «магическим крестом» *Хэ ту* — «Планом [из Желтой] реки» (см. схему 16), магическим квадратом *Ло шу* — «Писанием [из реки] Ло» (см. схему 17) и системой пространственных расположений пяти элементов она образует фундамент нумерологической символистики[64]. Комментаторская традиция «Чжоу и» выделяет две главные линейные (*цы сюй*) последовательности триграмм (ЛПТ), связываемые с именами Фу-си (ЛПТФС) и Вэнь-вана (ЛПТВВ): ЛПТФС — Цянь, Дуй, Ли, Чжэнь, Сюнь, Кань, Гэнь, Кунь; ЛПТВВ — Цянь, Кунь, Чжэнь, Кань, Гэнь, Сюнь, Ли, Дуй. В первой мужскими считаются триграммы Цянь, Ли, Сюнь, Гэнь, женскими — Дуй, Чжэнь, Кань, Кунь; во второй мужскими — Цянь, Чжэнь, Кань, Гэнь, женскими — Кунь, Сюнь, Ли, Дуй[65].

Кроме них в источниках встречаются и другие последовательности. Например, в «Шо гуа чжуани» (§ 3—11)[66] приведены шесть последовательностей: 1) Цянь, Кунь, Гэнь, Дуй, Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли (§ 3), 2) Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли, Гэнь, Дуй, Цянь, Кунь (§ 4), 3) Чжэнь, Сюнь, Ли, Кунь, Дуй, Цянь, Кань, Гэнь (§ 5), 4) Чжэнь, Сюнь, Ли, Дуй, Кань, Гэнь (§ 6), 5) Кань, Ли, Чжэнь, Сюнь, Гэнь, Дуй (§ 6), 6) Цянь, Кунь, Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли, Гэнь, Дуй (§ 7—11).

Но все они, как, впрочем, и ЛПТФС с ЛПТВВ, производны от квадратно-круговых расположений триграмм (КРТ), в которых триграммы размещаются равномерно по периметру квадрата или окружности (*фан вэй*). Таковых традиция «Чжоу и» выделяла опять-таки два — «преднебесное» (*сянь тянь*) и «посленебесное» (*хоу тянь*), связывая их с именами все тех же Фу-си и Вэнь-вана: первое (КРТФС) воспроизведено на схеме 6, второе (КРТВВ) — на схеме 7. На обеих схемах осями разделены четверки триграмм, считающиеся женскими и мужскими в данных расположениях. Сравнение по этому признаку их между

собой, а также с ЛПТФС и ЛПТВВ хорошо демонстрирует функциональную амбивалентность триграмм, меняющих свои качества даже на противоположные в зависимости от образуемой ими символизационной системы (в данном случае неизменными в своих признаках оказались только мужская триграмма Цянь и женская Кунь, поскольку они являются исходными точками отсчета).

КРТВВ прямо зафиксировано в «Шо гуа чжуани» (§ 5, 6), его полным и сокращенным описанием являются воспроизведенные оттуда последовательности 3) и 4), которые задают периметрально-кольцевой (*цзун*) способ считывания элементов этой системы. В § 5 «Шо гуа чжуани» не только указаны взаиморасположение триграмм и порядок перехода от одной к другой, но и дана их увязка со странами света (на соответствующих схемах, следуя китайской топографической традиции, мы соотносим юг с верхом, север с низом, восток с левой стороной, запад с правой), в частности, начальная Чжэнь отнесена к востоку.

Остальные воспроизведенные выше последовательности триграмм из «Шо гуа чжуани» комментаторы «Чжоу и» считали описанием КРТФС. Как показал проведенный нами специальный анализ [67], они когерентны, т.е. образуют единую систему, и, действительно, структурно связаны с КРТФС. Во всяком случае несомненно, что, описывая эти последовательности, автор «Шо гуа чжуани» имел перед глазами или мысленным взором какое-то квадратно-круговое расположение триграмм, аналогичное отраженному в § 5 и 6. Общая идея квадратно-кругового расположения *гуа* передана в «Чжоу и» их определением термином *фан* («квадрат»), заключающем в себе представление о концентрическом двухмерном пространстве в виде многоугольника с количеством сторон, кратным 4 («Си цы чжуань», I, 11)[68]. Кроме того, в четырех разбираемых последовательностях — 1), 2), 5), 6) — триграммы указаны стабильными парами, а в § 3 «Шо гуа чжуани» такая парность квалифицирована как «взаимное перекрещивание» (*сян цо*), т.е. соотношение друг с другом через центр. Именно оппозиционность через центр (*сян дуй*) характерна для КРТФС.

Но все же графические изображения КРТФС известны лишь с эпохи Сун, поэтому теоретически можно допустить, что квадратно-круговое расположение триграмм, отвечающее принципу *цо* и отраженное в § 3, 4, 6—11 «Шо гуа чжуани», по своей сути аналогично КРТФС, но в деталях отличается от него. Единственным претендентом на эту роль пока является пространственное расположение триграмм, реконструируемое из мавандуйской линейной последовательности гексаграмм. Последняя образована посредством двух последовательностей триграмм: верхних — Цянь, Гэнь, Кань, Чжэнь, Кунь, Дуй, Ли, Сюнь, каждая из которых в гексаграммах занимает по восемь позиций подряд (ВЛПТМВД), и нижних — Цянь, Кунь, Гэнь, Дуй, Кань, Ли, Чжэнь, Сюнь, каждая из которых чередуется через восемь позиций (НЛПТМВД). Эту закономерность видоизменяет одно правило: в каждой восьмерице гексаграмм первым стоит удвоение «возглавляющей» ее триграммы верхней последовательности, что начиная со второй восьмерицы приводит к соответствующим сдвигам в нижней последовательности (см. схему 11).

Анализ данной структуры позволяет предположить, что мавандуйская последовательность гексаграмм была получена с помощью простого приспособления, имеющего аналоги среди древнекитайских астрономо-астрологических инструментов и ритуальных предметов. Оно (КРТМВД) должно было представлять собой круг, в котором по странам и полустранам света располагались триграммы нижней последовательности, и окружающее его кольцо, в котором точно так же располагались триграммы верхней последовательности (см. схему 18). Путем их вращения относительно друг друга и поочередного совмещения каждой из верхних триграмм с восемью нижними можно механически получить мавандуйскую последовательность гексаграмм. С помощью подобного приспособления из КРТФС выводятся соответствующие последовательность

и расположение гексаграмм, с той только разницей, что верхняя и нижняя последовательности триграмм тут идентичны и вращение идет не в одну сторону, а меняет свое направление на противоположное после прохождения половины окружности.

Как мы установили, сходный инструмент, основанный на этой же идее механического сочетания терминов, нанесенных на вращающиеся относительно друг друга концентрические круги и кольца, очевидно, использовался в комбинаторной практике, связанной с системой пяти элементов. Таким образом, в нумерологии был выработан принцип нумерологической машины, типологического аналога первой в Европе логической машины Раймунда Луллия (1235—1315). В данном случае не исключено и знакомство последнего с более древней китайской конструкцией через посредство мусульманской культуры, великолепным знатоком которой он был. Однако реальный теоретический параллелизм в решении нумерологических и логических задач тут, пожалуй, интереснее, чем возможные исторические взаимовлияния.

Возвращаясь к мавандуйскому расположению триграмм (схема 18), следует отметить, что их внутреннее кольцо (НКРТМВД) получается тоже механически из внешнего (ВКРТМВД) по алгоритму (стрелки указывают порядок считывания триграмм внутри их пар, цифры — последовательность самих пар), основанному на структуре . Использование последней (для отбора нижних триграмм) в сочетании со считыванием по окружности триграмм внешнего кольца (для отбора верхних триграмм) представляет собой наглядный пример взаимодействия принципов *цо* и *цзун,* воплощенного также в ЛПТФС и ЛПТВВ (см. схемы 19—21).

Структура определяет и алгоритмы получения из расположенной кольцом ВЛПТМВД всех связанных с действием *цо* последовательностей триграмм из «Шо гуа чжуани»: 1), 2), 5), 6) — соответственно . Эти алгоритмы показывают, что НКРТМВД (и соответственно НЛПТМВД) наиболее тесно взаимосвязано с последовательностями 2) и 6): с первой оно находится в отношении обратного считывания пар, со второй — сдвига на одну пару и их обратного считывания. В свою очередь последовательности 2) и 6) отличаются друг от друга сдвигом в считывании на одну пару. Обратность в считывании пар характерна для последовательностей 1) и 5). В целом данные структурные взаимозависимости свидетельствуют об уже отмеченной когерентности всех этих последовательностей.

Изящество структуры в сочетании с ее нумерологической осмысленностью, подтверждаемой внешними для нее данными (все ее стрелки в качестве алгоритма для считывания ВКРТМВД идут от мужских триграмм к женским в системе КРТВВ), говорит в пользу трактовки ВКРТМВД как исходной модели для 1), 2), 5), 6) последовательностей триграмм из «Шо гуа чжуани». Данное предположение может быть выдвинуто и в более развернутой формулировке: исходной моделью тут было КРТМВД, т.е. весь пространственно структурированный комплекс верхних и нижних триграмм, два главных компонента которого (ВКРТМВД и НКРТМВД) выводимы друг из друга. Принятие такой позиции находит основание в том, что все рассматриваемые последовательности триграмм — 1), 2), 5), 6) — получаются из НКРТМВД с помощью двух простых геометрических алгоритмов, представляющих собой симметричные сочетания трех и четырех петель (см. схемы 23—25).

Кроме того, одна из этих алгоритмических фигур (см. схемы 23, 25), встречающаяся в Китае уже в росписях на древнейшей (баньпоской) керамике в виде и среди знаков древнейшей (иньской) эпиграфики в виде , является также алгоритмом преобразования КРТФС в ВКРТМВД и наоборот (см. схему 29). Настоящий алгоритм интересен своей 5-ричной формой (четыре треугольника вокруг квадрата), связывающей 8 или 9 (с центром) элементов. Связь 5 и 8 (9) — основа внутренней структуры *Ло шу* и *Хэ ту,* а также их и 8 триграмм внешней координации с 5 элементами. Возможно, вскрытый нами алгоритм является главным в системе взаимопреобразований пространственных расположений *гуа.* По-видимому, его исходная нумерологическая роль — преобразование обычной последовательности чисел 1...9 (в традиционной китайской записи сверху вниз и справа налево, заполняющей матрицу 3×3, см. схему 36а) в магический квадрат *Ло шу* (считывание схемы 36а по схеме 36б дает схему 36в, т.е. *Ло шу*). Следовательно, выяснение функции разбираемого геометрического алгоритма в структурных взаимосвязях мавандуйских расположений *гуа* с ранее известными расположениями (см. схемы 23, 25, 29) подтверждает тезис традиционной китайской науки о производности порядков *гуа* от *Ло шу.* Наконец, считывание по НКРТМВД дает хорошую структурную интерпретацию двум усеченным (шестиэлементным) последовательностям 4) и 5), неполнота которых в этом случае выглядит алгоритмически обоснованной (см. схемы 26 и 27). Тут особенно стоит отметить, что алгоритм получения данной последовательности Вэнь-вана — 4) по НКРТМВД (схема 27) — своей формой схож с алгоритмом получения другой последовательности Вэнь-вана по КРТФС и ВКРТМВД (схемы 33 и 34).

Однако конкурентом ВКРТМВД в роли исходной модели продолжает оставаться КРТФС. Последовательности 1), 2), 5), 6) и НЛПТМВД считываются по нему с помощью алгоритмов, основанных на структуре (соответственно:).

Эта структура имеет свои преимущества. Во-первых, стрелки в ней не только идут от мужских триграмм к женским в системе КРТВВ, но и выделяют мужские триграммы именно в том порядке, в каком они сгруппированы в КРТВВ. Во-вторых, ее ось симметрии совпадает с линией деления КРТВВ на мужские и женские триграммы, что когерентно с первым пунктом. В-третьих, она тождественна структуре магического квадрата *Ло шу* (см. схему 28, где стрелки в *Ло шу* проведены от «формирующих» чисел — 6, 7, 8, 9 к «порождающим» — 1, 2, 3, 4), соотносимого с КРТВВ, что когерентно и с первым, и со вторым пунктом. По-видимому, смысл разбираемой структуры состоит в установлении определенной взаимосвязи между КРТФС, с которого по ней считываются триграммы, и КРТВВ, в соответствии с устройством которого таковые считываются.

Весьма вероятно, что эта связующая структура выведена из *Ло шу* (по схеме 28). Выделение в ней в качестве исходных для кодирования триграмм «формирующих» чисел 6, 7, 8, 9 вполне закономерно, поскольку таковые суть «четыре символа» (*сы сян*), обозначающие черты *гуа* и, как мы установили, отражающие геометрические формы восьми триграмм (см. схему 13). Если настоящее предположение верно, то прямой калькой с *Ло шу* следует считать последовательность 6), так как в ней перечисление пар триграмм при соотношении с числами *Ло шу* обнаруживает свое соответствие естественному счету

в порядке от *ян* к *инь*: 9, 8, 7, 6. Такая моделирующая выделенность последовательности 6) подтверждается самим текстом «Шо гуа чжуани», где она фигурирует как главная классификационная схема, занимая наибольшее место (§ 7—11) и повторяясь пять раз, т.е. столько же, сколько все остальные последовательности вместе взятые[69]. Последние и НЛПТМВД при аналогичном соотнесении с *Ло шу* также дают нумерологически осмысленный результат, образуя структурно целостную композицию:

1)	9 6 8 7	2) 8 7 6 9
НЛПТМВД	9 6 7 8	5) 7 8 6 9.

Данный анализ свидетельствует в пользу традиционного нумерологического представления о генетической взамосвязи *Ло шу* с системой триграмм, разделяемого и современными исследователями[70].

Структурный анализ пока не в силах окончательно решить проблему исторического приоритета, касающуюся двух исходных расположений триграмм: освященного нумерологической традицией, относимого к мифической древности КРТФС и созданного не позднее II в. до н.э., но забытого ВКРТМВД. Пока совершенно ясно, что все известные нам квадратно-круговые расположения триграмм структурно взаимосвязаны, т.е. преобразуемы друг в друга посредством простых, графически симметричных и нумерологически осмысленных алгоритмов. Все три таких алгоритма, связующих между собой КРТФС, ВКРТМВД и КРТВВ, представлены на схемах 29—31, демонстрирующих также сочетание принципов *цо* и *цзун*. Подобная взаимосвязь может быть истолкована как снимающее проблему исторического приоритета свидетельство одновременности возникновения рассматриваемых расположений триграмм.

В пользу такого предположения говорит и еще один факт, подтверждающий когерентность трех данных расположений: в них посредством группировки реализованы все три стандартных разделения триграмм на мужские и женские. Схемы 6 и 7 отражают соотношение соответствующих групп в КРТФС и КРТВВ. В ВКРТМВД (см. схему 18) наличествуют две перпендикулярные друг другу оси внутриструктурной симметрии (ср. структуру и схему 21). Из них близкая к вертикали, как мы уже отмечали, разделяет мужские и женские триграммы согласно системе ЛПТВВ и КРТВВ, а близкая к горизонтали — согласно системе ЛПТФС. Следовательно, ВКРТМВД является своеобразным связующим звеном между «преднебесной» (Фу-си) и «посленебесной» (Вэнь-вана) системами, синтезируя в себе их принципы бинарной классификации триграмм.

Структурная взаимосвязь рассматриваемых квадратно-круговых расположений триграмм обнаруживается также с помощью ЛПТВВ. Эта последовательность была нами представлена в первом своем варианте, в котором главные, определяющие бинарную классификацию ее членов, триграммы Цянь и Кунь находятся вместе впереди, а за ними идут сначала три мужские триграммы Чжэнь, Кань, Гэнь, потом три женские — Сюнь, Ли, Дуй. Но существует и другой вариант данной последовательности — полностью дихотомизированный (обозначим его индексом «Д» — ДЛПТВВ), в котором главные триграммы разделены друг с другом и поставлены впереди своих групп: Цянь, Чжэнь, Кань, Гэнь, Кунь, Сюнь, Ли, Дуй[71]. Структурная двоичность ДЛПТВВ становится наглядно зримой при ее наложении на КРТВВ, образующем две перпендикулярные друг другу восьмеркообразные геометрические фигуры (схема 32). Наложение ДЛПТВВ на КРТФС и ВКРТМВД выявляет единую для этих расположений и также состоящую из восьмеркообразных петель фигуру (см. схемы 33 и 34). Наложение ДЛПТВВ на НКРТМВД, как и в случае с КРТВВ, видимо, подразумевающее

представление данной последовательности в виде двух независимых рядов, порождает два квадрата, сдвинутых относительно друг друга на 45° (схема 35).

Анализ всех трех нумерологических фигур, полученных на схемах 33—35, выявляет любопытную закономерность: каждая из них представляет какую-то одну элементарную геометрическую форму — треугольник, ромб или квадрат (последние в свою очередь оказываются связанными с тремя различными числами — 4, 3 и 2, поскольку в соответствующих фигурах 4 треугольника, 3 ромба и 2 квадрата). Взглянув с этой точки зрения на схемы 29—31, также выражающие структурную взаимосвязь квадратно-круговых расположений триграмм, мы обнаружим сходную закономерность. Здесь тремя нумерологическими фигурами представлены три элементарных геометрических формы: треугольник, трапеция и квадрат (каждая в сочетании с двумя или четырьмя треугольниками).

В качестве общего вывода из проделанного анализа можно утверждать, что выявленные структурные взаимосвязи между пространственными расположениями триграмм демонстрируют лежащую в их основе комбинаторную систему элементарных геометрических форм. Последние, обретая статус нумерологических символов (*сян*), становятся методологическими универсалиями. Отсюда возникают, например, такие суждения: «Хозяйствующее над трудом — квадрат, хозяйствующее над управлением — круг» («Гуань-цзы», гл. 31)[72].

Наш более частный вывод — тезис о первичности квадратно-круговых расположений триграмм по отношению к их линейным последовательностям, которые являются различными видами их считывания, знаменуя собой определенные пространственные фигуры и алгоритмические переходы от одного построения к другому. Все отмеченные последовательности триграмм были рассмотрены в данном аспекте, поэтому более подробно проиллюстрируем наш тезис на примере лишь одной из них — ЛПТФС.

В ЛПТФС реализован принцип «Си цы чжуани» (I, 12): «Цянь и Кунь формируют ряд, и перемены устанавливаются внутри него»[73]. Иными словами, в ЛПТФС триграммы Цянь и Кунь должны занимать крайние позиции: одна — в начале ряда, другая — в конце, остальные триграммы — между ними, т.е. внутри ряда. При таком условии считывание триграмм КРТФС простейшим способом — по окружности или периметру — осуществляется лишь в двух вариантах: 1. от Цянь до Чжэнь, от Чжэнь к Сюнь и далее до Кунь, 2. от Цянь до Гэнь, от Гэнь к Дуй и далее до Кунь. Второй из них ущербен, поскольку: а) не содержит никакой закономерности нарастания черт *инь* среди черт *ян* в триграммах, что задано самим условием движения от Цянь к Кунь, б) не согласуется с осью деления КРТФС на мужскую и женскую половину, отражающей хронотопографическую универсалию размежевания сфер *ян* (юг и восток, лето и весна — вверху и слева) и *инь* (север и запад, зима и осень — внизу и справа). В силу своей ущербности второй вариант отпадает, и остается только один — первый.

Следовательно, ЛПТФС, выражающая идею поступательного движения от *ян* к *инь*, или превращения одного в другое, и соответственно построенная по принципу закономерно-монотонного нарастания черт *инь* в перечисляемых триграммах и скоординированного с центральной осью считывания сначала всех мужских (*ян*), а затем всех женских (*инь*) триграмм, является автоматическим результатом приложения указанных концептуальных требований к КРТФС. Поэтому, кстати, нет никаких оснований видеть в ней запись особым двоичным кодом числового ряда 7...0 (см. схему 5) и отдавать ее автору приоритет в изобретении двоичного счисления[74].

Итак, известные нам линейные последовательности триграмм выводимы из их пространственных расположений, но не наоборот, что заставляет считать последние исходными. Роль же линейных последовательностей состоит не только во вторично-упрощенной фиксации соответствующих пространственных ар-

хетипов, но и, что, очевидно, важнее, в отражении их динамического аспекта, т.е. закономерностей превращения одной триграммы в другую в ходе универсального циклического процесса перемен (*чжоу и*).

Пространственные расположения и линейная последовательность гексаграмм, приписываемые Фу-си, построены по тому же принципу, что и соответствующие порядки триграмм (КРТФС, ЛПТФС). Некоторый нюанс тут вносит разделение квадратно-кругового расположения триграмм на два расположения гексаграмм — круговое (*юань ту фан вэй*) и квадратное (*фан ту фан вэй*). Первое представляет собой кольцо из 64 гексаграмм, в котором движение от Цянь к Кунь идет точно так же, как в КРТФС. Квадратное расположение, обычно помещаемое внутри кругового, представляет собой блок из 64 гексаграмм, образующих квадрат в 8 столбцов и 8 строк. Начальная гексаграмма Цянь здесь находится в северо-западном (нижнем правом) углу квадрата (а не на юге, вверху, как в круговом расположении), конечная гексаграмма Кунь — в юго-восточном (верхнем левом) углу (а не на севере, внизу). Движение от Цянь к Кунь, идентичное с таковым в кольце, идет в квадрате по строкам справа налево, снизу вверх. В целом эта система кругового и квадратного расположения самой своей формой выражает не только гармонию круглого неба и квадратной земли, но и равновесный характер космических процессов, состоящих из тождественных, но встречных потоков.

Данные принципы пространственного расположения распространяются и на порядок гексаграмм, приписываемый Вэнь-вану и реализованный в стандартном тексте «Чжоу и» в виде линейной последовательности. Ни формально-структурная, ни идейно-содержательная ее связь с ЛПТВВ и КРТВВ пока не прояснена. Не раскрыта до сих пор и общая внутренняя закономерность данной последовательности. Гексаграммы в ней располагаются парами: 28 пар построены по принципу обратности (*фань*), 4 (№ 1—2, 27—28, 29—30, 61—62) — по принципу супротивности (*дуй*). Последним восьми гексаграммам присуща центральная симметрия, они не изменяются при повороте на 180°, поэтому на них не распространяется принцип обратности. В силу такой внутренней организации последовательность Вэнь-вана может быть записана с помощью всего лишь 36 гексаграмм, если каждую из 28 пар, построенных по принципу *фань*, отражать одной гексаграммой, читаемой снизу вверх и сверху вниз[75].

В свою очередь, число 36 (6x6) находится в подозрительной близости к числу 6 как определяющему количественному показателю гексаграммы, происхождение и изначальный смысл которого пока не разгаданы. Нет однозначного ответа на вопрос, почему *гуа* образованы именно шестью, а не, к примеру, пятью или семью чертами. В этой связи интересна реанимация А.М. Карапетьянцем[76] раскритикованной Ю.К. Шуцким теории известного японского историка, академика Найто̄ Торадзиро̄ (1866—1934), согласно которому исходные *гуа* состояли из пяти, а не шести черт и лишь впоследствии за счет добавления одной черты превратились из пентаграмм в гексаграммы[77]. Гипотетическая пентаграммность исходных *гуа* привлекательна для объяснения их родства с архаической практикой гадания на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота, пятеричность которой подтверждается как нарративными источниками, так и данными археологии[78]. Однако мотивы предполагаемого изменения этой системы, столь глубоко укорененной в традиции и столь удобной (соотнесенностью с естественным калькулятором — пятипалой рукой, членением пространства на четыре страны света и центр, пятью элементами и т.д.), все равно остаются затемненными.

Вероятно, изначальная или благоприобретенная гексаграммность *гуа* была обусловлена необходимостью получения соответствующего количества всех гексаграмм (64) или всех их черт (384). Особенно примечательно последнее число, равное максимальному количеству дней года в лунном календаре: 6 месяцев

по 29 дней + 6 месяцев по 30 дней + 1 вставной (эмболисмический) месяц из 30 дней =384 дня. В этом аспекте комплекс 64 гексаграмм предстает полной матрицей календарных символов годового цикла, который, кстати, мог обозначаться иероглифом *чжоу*, входящим в название «Чжоу и». И среди современных китайских специалистов пользуется успехом представление об астрономо-календарных истоках «Чжоу и»[79].

Исходя из того же фундаментального для памятника числа 384, можно предложить и более экстравагантную гипотезу, возвращающую к обсуждавшимся и отвергнутым Ю.К. Щуцким предположениям о некитайском происхождении «Чжоу и»[80]. Как мы уже отмечали, продолжают оставаться необъясненными до конца терминологические обозначения иньских и янских черт иероглифами «шесть» и «девять». Если же мы проведем элементарную операцию сложения и установим общую сумму этих числовых значений всех 384 черт, то результатом будет весьма нетривиальное число 2880, как будто ничем не прославившееся в Китае, но затс игравшее важную роль в вавилонской вычислительной технике[81]. В сочетании с целым рядом других подобных фактов (вроде использования 12- и 60-ричного циклов и т.п.), что Л.С. Васильев обобщает так: «никто, по существу, никогда не оспаривал утверждений об аналогиях и даже заимствованиях древними китайцами западноазиатских представлений о небесной сфере и календарном исчислении. Сходство здесь слишком очевидно, чтобы его можно было всерьез ставить под сомнение»[82], — наше предположение о возможной закодированности вавилонского числа 2880 в цифровых обозначениях черт китайской книги перестает казаться простой игрой ума.

Что же касается философского истолкования шестеричности *гуа* в самом тексте «Чжоу и», то в «Си цы чжуани» (II, 10) о ней говорится как о модели удвоения (видимо, по принципу *инь-ян*) «трех материй» (*сань цай*) — неба, человека и земли[83].

Спаривание гексаграмм в последовательности Вэнь-вана означает не что иное, как образование 12-членной матрицы, легко приложимой к календарно-хронологической сфере, прежде всего 12 месяцам года и 12 двухчасьям суток. С учетом отмеченной выше трехчастности каждой черты пара гексаграмм приобретает 36-членное строение, которое эффектно воспроизводится на более высоком уровне в комплекте из 36 гексаграмм, считываемых в обоих направлениях.

Основополагающий для попарной организации гексаграмм в «Чжоу и» принцип обратности (*фань*), в другой своей ипостаси являющийся законом *дао* — центрального предмета «Перемен как книги» («Си цы чжуань», II, 10)[84], возможно определил одну из таинственных особенностей последней, не раскрытую и Ю.К. Щуцким, в связи с чем его маститый рецензент вопрошал: «Осталось необъясненным, почему счет черт и объяснение их в гексаграммах идут не сверху, а снизу? Вопрос очень важный, не так ли?»[85].

Впрочем, эта важная особенность строения гексаграмм может быть понята и в свете еще одной фундаментальной идеи «Чжоу и»: «Порождение жизни (*шэн шэн* — варианты перевода: „оживотворение живого", „порождение порождающего". — *А.К.*) называется переменами» («Си цы чжуань», I, 5)[86]. Если так определяется термин, вынесенный в само заглавие произведения, именуемого «Перемены», то вполне логично, чтобы его главные компоненты — гексаграммы, будучи визуальными образами, в своей образной форме и воспроизводили наиболее яркое проявление жизни — рост растений от земли к небу, т.е. снизу вверх.

Однако допустима и третья, чисто формальная причина. Как графический символ гексаграмма должна подчиняться общим принципам конструирования китайских топограмм, одним из которых является отождествление верха с передом, а низа с задом. Поэтому движение вперед тут автоматически становится перемещением снизу вверх. Иначе говоря, подъем в данной системе есть

движение вперед, перенесенное из горизонтальной плоскости в вертикальную.

Итак, попарная сочетаемость гексаграмм в последовательности Вэнь-вана подчинена строгому алгоритму, что резко контрастирует с неясностью общего принципа соединения в ней самих этих пар. Вполне уместно прозвучало соответствующее замечание Ю.К. Щуцкому со стороны В.М. Алексеева: «А прослежена ли у Вас взаимозависимость гексаграмм? Связь одной гексаграммы с другой установлена, но вряд ли выдержана до конца и во всей ясности. Если ее нет, то, значит, и системы в „И цзине" также никакой нет»[87]. В последнем тезисе В.М. Алексеев со свойственной ему страстностью, по-видимому, несколько перегнул палку, но в целом его упрек справедлив. В оправдание же Ю.К. Щуцкого следует сказать, что данная проблема чрезвычайно сложна и не решена до сих пор, хотя современные исследователи в ее решении могут использовать компьютерную технику. За последние годы у нас делались попытки приблизиться к разрешению этой загадки, в результате чего были выдвинуты некоторые оригинальные идеи и выявлен ряд отдельных характеристик последовательности Вэнь-вана[88]. Эти пока еще предварительные достижения все-таки обнадеживают и внушают оптимизм относительно перспективы раскрытия системы «И цзина» в указанном В.М. Алексеевым смысле.

Вопреки иногда высказываемому мнению об отсутствии кругового расположения гексаграмм в порядке Вэнь-вана[89] таковое использовалось в китайской нумерологии[90], более того, по нашему мнению, является исходным для данного порядка. В круговом расположении Вэнь-вана начальные гексаграммы Цянь и Кунь находятся на севере, внизу, и движение от них идет по часовой стрелке, возвращаясь к исходному пункту. В квадратном расположении Вэнь-вана начальная точка помещена в юго-западном (верхнем правом) углу, конечная — в северо-восточном (нижнем левом), движение идет по строкам справа налево, сверху вниз. Следовательно, здесь, как и в расположении Фу-си, начальные точки кольца и квадрата, а также направления исходящих из них движений, взаимно противоположны. В свою очередь в том же отношении противоположности состоят друг с другом расположения Фу-си и Вэнь-вана, соотносимые с оппозицией *цо — цзун* и диаметрально отличающиеся своими начальными точками как в круговой, так и в квадратной форме. Все это наглядно демонстрирует универсальность общеметодологического принципа дополнительности противоположных начал (*инь* и *ян*), реализуемого на любом уровне мироописания.

Круговое расположение мавандуйского порядка гексаграмм подразумевается самим механизмом его порождения из КРТМВД и естественной аналогией со сходным образом порождаемым круговым расположением гексаграмм, приписываемым Фу-си. Мавандуйский текст «Чжоу и» написан на шелке, но он имитирует более древнюю форму записи на бамбуковых планках, разделяя иероглифы вертикальными линиями на узкие, в один знак, и длинные столбцы, в самом верху которых помещены гексаграммы[91]. Ясно, что в такой записи на исходном материале — автономных бамбуковых планках — гексаграммы могли свободно раскладываться по кругу и вновь собираться в линейную последовательность. Эта замечательная по своей простоте возможность структурных трансформаций была с неизбежностью утрачена при переходе на другой писчий материал — шелк и бумагу.

Поскольку секрет расположения гексаграмм в порядке Вэнь-вана пока не раскрыт, закономерности его взаимосвязей с расположениями Фу-си и мавандуйским неясны. Два последних расположения, естественно, преобразуемы друг в друга по алгоритму, задаваемому соотношением соответствующих расположений триграмм. Гексаграммы обычно, как и в работе Ю.К. Щуцкого, указываются по их номерам в порядке Вэнь-вана. С помощью этих номеров мы воспроизведем здесь порядки Фу-си и мавандуйский, что, дополняя схемы 8,

9, 11, позволит в линейном аспекте представить соотношение всех трех последовательностей гексаграмм.

(1)	Последовательность Вэнь-вана:	1,	2,	3,	4,	5,	6,	7,
(2)	Последовательность Фу-си:	1,	43,	14,	34,	9,	5,	26,
(3)	Мавандуйская последовательность:	1,	12,	33,	10,	6,	13,	25,

(1)	8,	9,	10,	11,	12,	13,	14,	15,	16,	17,	18,	19,	20,	21,	22,
(2)	11,	10,	58	38,	54,	61,	60,	41,	19,	13,	49,	30,	55,	37,	63,
(3)	44,	52,	26,	23,	41,	4,	22,	27,	18,	29,	5,	8,	39,	60,	63,

(1)	23,	24,	25,	26,	27,	28,	29,	30,	31,	32,	33,	34,	35,	36,	37,
(2)	22,	36,	25,	17,	21,	51,	42,	3,	27,	24,	44,	28,	50,	32,	57,
(3)	3,	48,	51,	34,	16,	62,	54,	40,	55,	32,	2,	11,	15,	19,	7,

(1)	38,	39,	40,	41,	42,	43,	44,	45,	46,	47,	48,	49,	50,	51,	52,
(2)	48,	18,	46,	6,	47,	64,	40,	59,	29,	4,	7,	33,	31,	56,	62,
(3)	36,	24,	46,	58,	43,	45,	31,	47,	49,	17,	28,	30,	14,	35,	56,

(1)	53,	54,	55,	56,	57,	58,	59,	60,	61,	62,	63,	64.
(2)	53,	39,	52,	15,	12,	45,	35,	16,	20,	8,	23,	2.
(3)	38,	64,	21,	50,	57,	9,	20,	53,	61,	59,	37,	42.

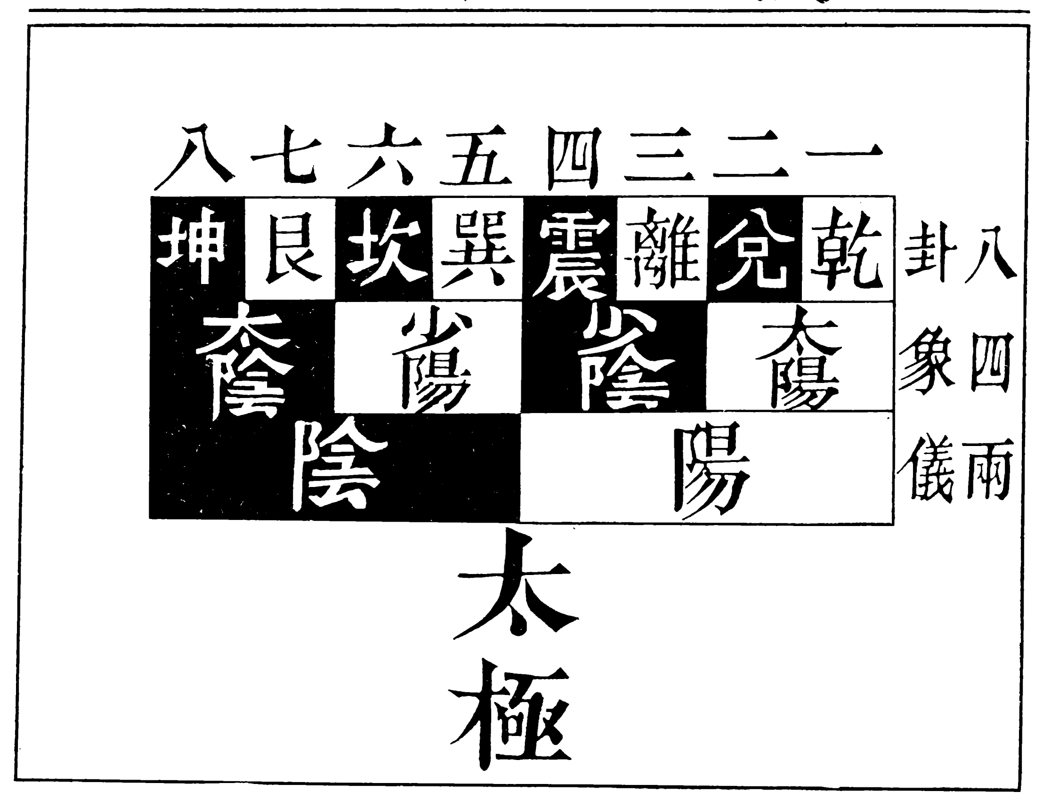
Прямое сопоставление этих трех последовательностей мало что раскрывает. Помимо общей для всех них начальной гексаграммы № 1, первая последовательность со второй совпадают лишь в одной позиции: 25-й (гексаграмма № 25), вторая с третьей — в двух позициях: 22-й и 40-й (гексаграмма № 63 и № 46), а первая с третьей — в трех позициях: 32-й, 57-й и 61-й (гексаграммы № 32, № 57 и № 61). Кроме того, в девяти случаях между находящимися в одной позиции гексаграммами первой и третьей последовательностей наблюдается следующее подобие (в указываемых далее парах чисел первое — номер гексаграммы из последовательности Вэнь-вана, второе — из мавандуйской): 2—12, 3—33, 23—3, 30—40, 35—15, 37—7, 47—17, 48—28, 54—64. Этому признаку тождества номеров в единичном разряде их числовых выражений отвечают и четыре полных совпадения (1—1, 32—32, 57—57, 61—61), так что в целом получается тринадцать случаев, или свыше 20% общего состава (соответствующая величина в соотношении первой последовательности со второй и второй с третьей в два с лишним раза меньше, и там и тут равняясь шести случаям, т.е. не достигая 10%).

Не исключено, что здесь проявляется некая структурная привязка последовательности Вэнь-вана к мавандуйской последовательности, основанная на нумерологическом приеме отождествления чисел путем их редукции до единиц низшего разряда (например, в цзюани 4 «Хуайнань-цзы»: 81=1, 72=2, 63=3, 54=4, 45=5, 36=6, 27=7, 18=8)[92]. Похожим на определенную закономерность выглядит и то, что подозреваемые в подобной редукции разности чисел во всех девяти парах гексаграмм первой и третьей последовательностей равны только трем величинам (из шести возможных) — 10, 20, 30, каждая из которых использована также трижды. Однако решение данной проблемы полностью зависит от установления глубинного смысла и принципа построения порядка Вэнь-вана, который в дошедшем до нас виде может отличаться от своей изначальной формы и быть в какой-то мере разупорядоченным.

При этом не должна казаться невероятной структурная зависимость столь фундаментального порядка от вроде бы совсем забытой и, стало быть, менее значимой мавандуйской последовательности. Последняя строится по единому

Схема 1

伏羲八卦次序



Возникновение триграмм из Великого предела

2 4116

Схема 2

№	Название	Знак
2	Кунь. Исполнение	坤
23	Бо. Разорение	剝
8	Би. Приближение	比
20	Гуань. Созерцание	觀
16	Юй. Вольность	豫
35	Цзинь. Восход	晉
45	Цуй. Воссоединение	萃
12	Пи. Упадок	否
15	Цянь. Смирение	謙
52	Гэнь. Сосредоточенность	艮
39	Цзянь. Препятствие	蹇
53	Цзянь. Течение	漸
62	Сяо го. Переразвитие малого	小過
56	Люй. Странствие	旅
31	Сянь. Взаимодействие	咸
33	Дунь. Бегство	遯
7	Ши. Войско	師
4	Мэн. Недоразвитость	蒙
29	Си кань. Двойная бездна	坎
59	Хуань. Раздробление	渙
40	Цзе. Разрешение	解
64	Вэй цзи. Ещё не конец!	未濟
47	Кунь. Истощение	困
6	Сун. Тяжба	訟
46	Шэн. Подъем	升
18	Гу. (Исправление) порчи	蠱
48	Цзин. Колодец	井
57	Сунь. Проникновение	巽
32	Хэн. Постоянство	恆
50	Дин. Жертвенник	鼎
28	Да го. Переразвитие великого	大過
44	Гоу. Перечение	姤

坤 艮 坎 巽

太陰 少陽

陰



Возникновение гексаграмм
из Великого предела

№	Название	Знак
24	Фу. Возврат	復
27	И. Питание	頤
3	Чжунь. Начальная трудность	屯
42	И. Приумножение	益
51	Чжэнь. Молния.	震
21	Ши хо. Стиснутые зубы	噬嗑
17	Суй. Последование	隨
25	У ван. Беспорочность	无妄
36	Мин и. Поражение света	明夷
22	Би. Убранство	賁
63	Цзи цзи. Уже конец	既濟
37	Цзя жэнь. Домашние	家人
55	Фэн. Изобилие	豐
30	Ли. Сияние	離
49	Гэ. Смена	革
13	Тун жэнь. Родня	同人
19	Линь. Посещение	臨
41	Сунь. Убыль	損
60	Цзе. Ограничение	節
61	Чжун фу. Внутренняя правда	中孚
54	Гуй мэй. Невеста	歸妹
38	Куй. Разлад	睽
58	Дуй. Радость	兌
10	Ли. Наступление	履
11	Тай. Расцвет	泰
26	Да чу. Воспитание великим	大畜
5	Сюй. Необходимость ждать	需
9	Сяо чу. Воспитание малым	小畜
34	Да чжуан. Мощь великого	大壯
14	Да ю. Владение многими	大有
43	Гуай. Выход	夬
1	Цянь. Творчество	乾

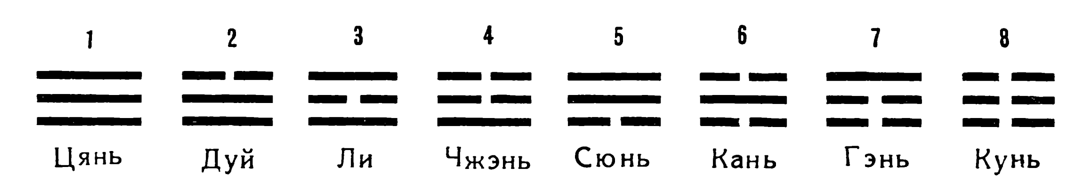
震 離 兌 乾

陰 陽

陽



Схема 3



Линейная последовательность триграмм, приписываемая Фу-си

Схема 4



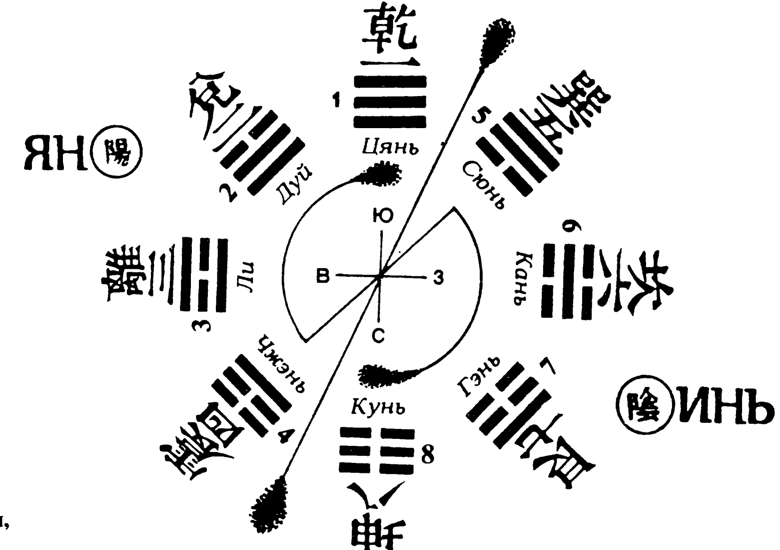
Линейная последовательность триграмм, приписываемая Вэнь-вану

Схема 5

Цянь	Дуй	Ли	Чжэнь	Сюнь	Кань	Гэнь	Кунь
111	110	101	100	011	010	001	000
7	6	5	4	3	2	1	0

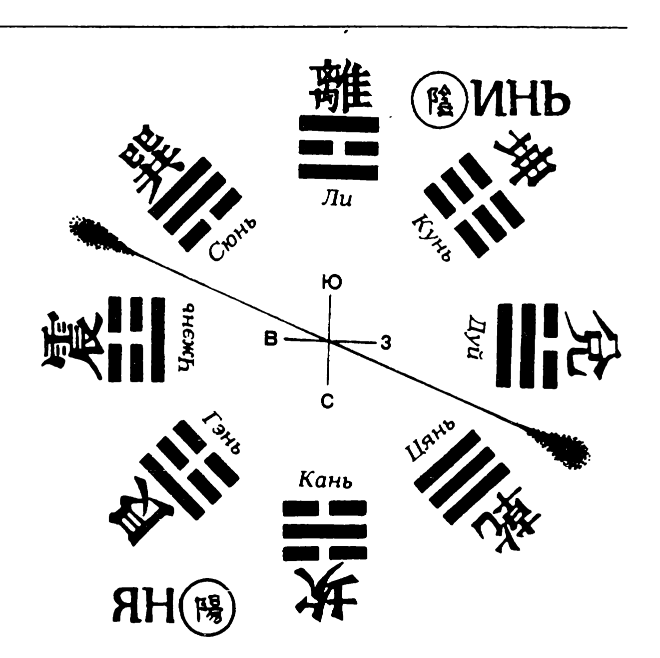
Линейная последовательность триграмм, приписываемая Фу-си, с двоичным кодом

Схема 6



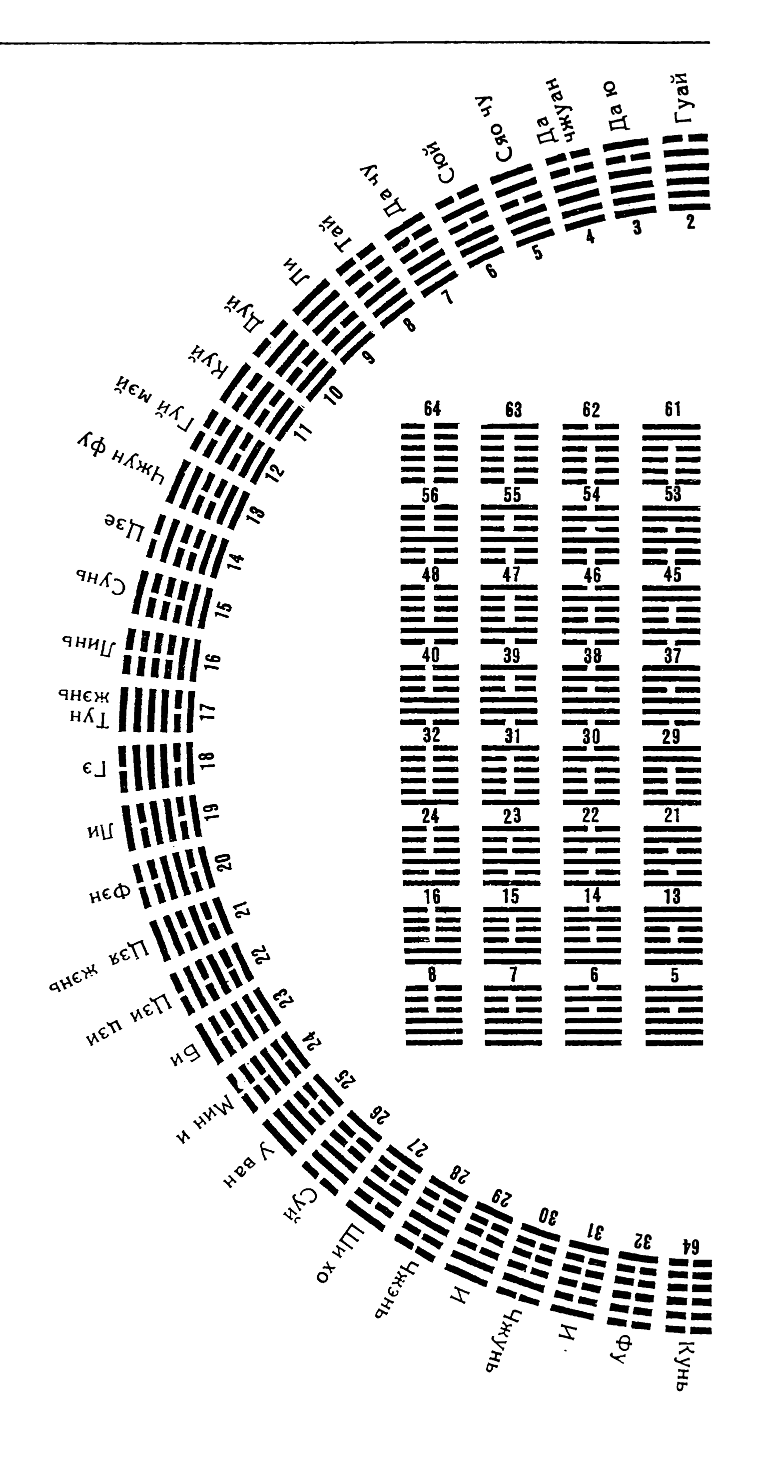
Квадратно-круговое
расположение триграмм,
приписываемое Фу-си

Схема 7

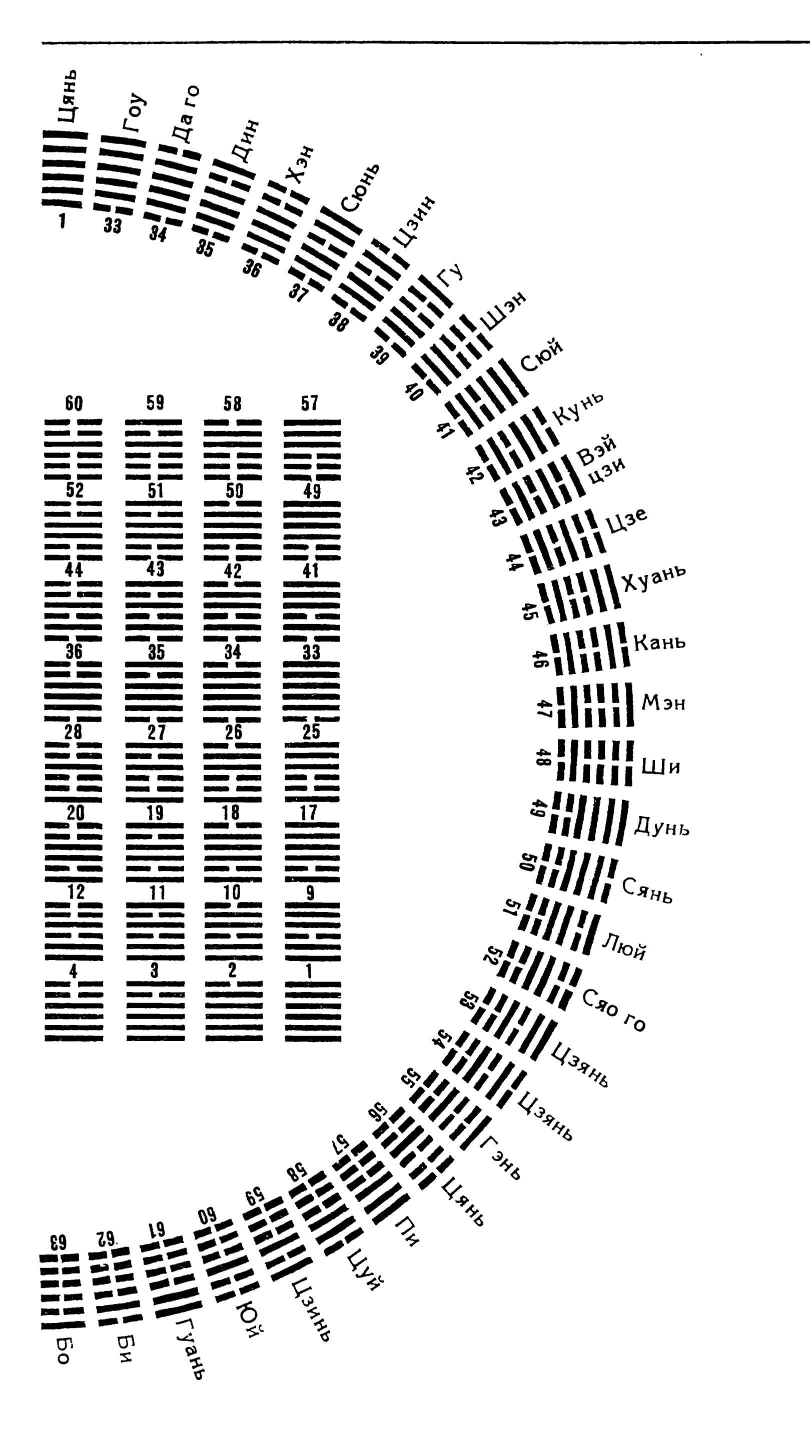


Квадратно-круговое
расположение триграмм,
приписываемое Вэнь-вану

Схема 8

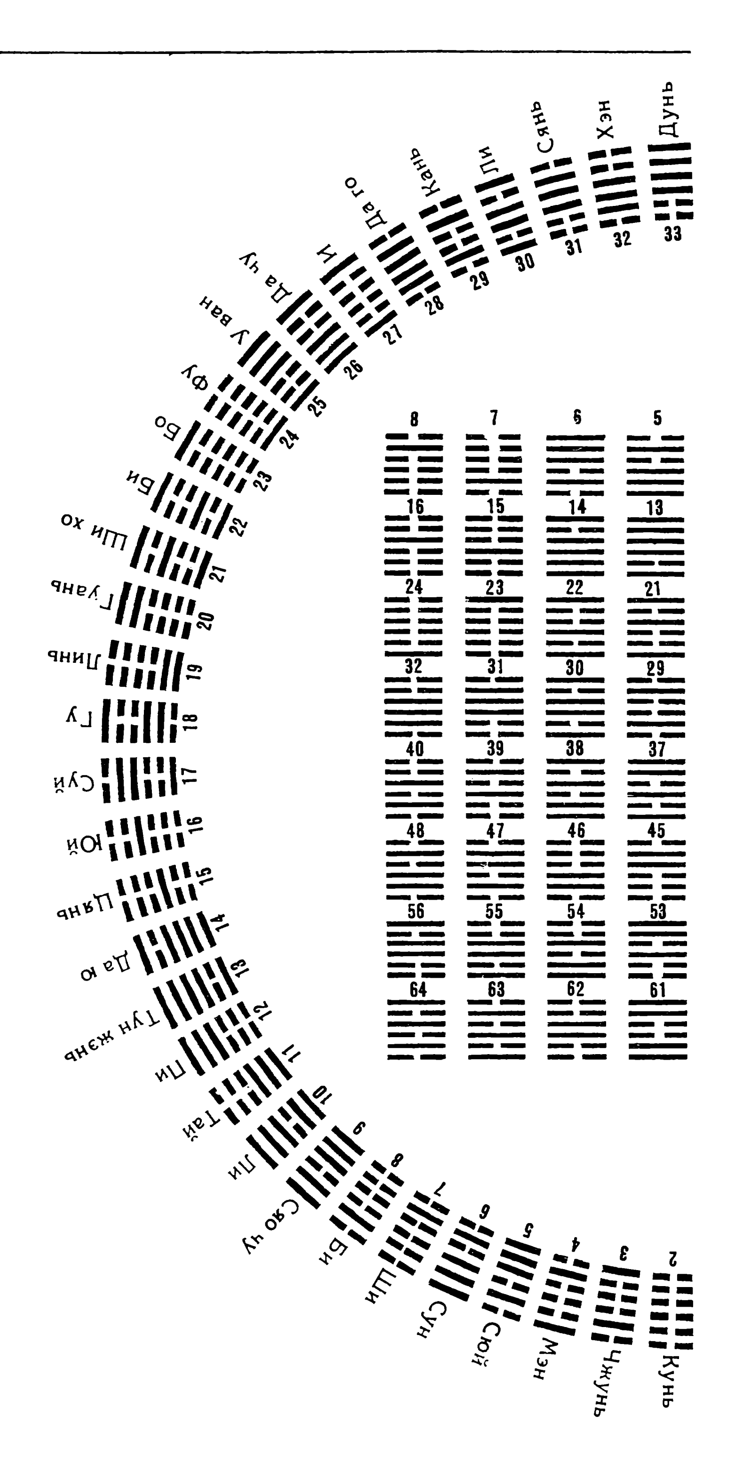


Квадратное и круговое расположение гексаграмм, приписываемое Фу-си

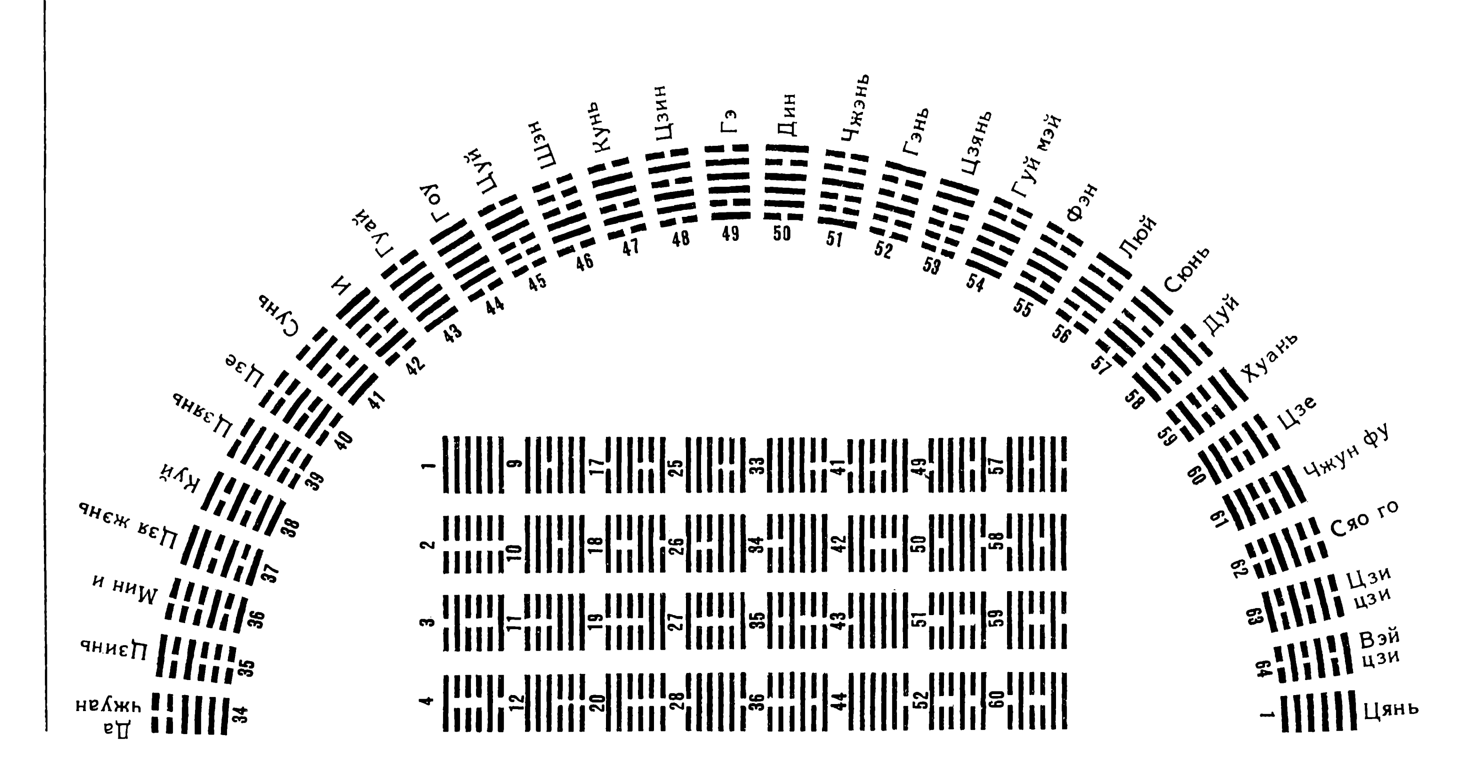


Цянь
Гоу
Да го
Дин
Хэн
Сюнь
Цзин
Гу
Шэн
Сюй
Кунь
Вэй цзи
Цзе
Хуань
Кань
Мэн
Ши
Дунь
Сянь
Люй
Сяо го
Цзянь
Цзянь
Гэнь
Цзянь
Пи
Цуй
Цзинь
Юй
Гуань
Би
Бо

Схема 9



Квадратное и круговое расположение гексаграмм, приписываемое Вэнь-вану



34 Да чжуан
35 Цзинь
36 Мин и
37 Цзя жэнь
38 Куй
39 Цзянь
40 Цзе
41 Сунь
42 И
43 Гуай
44 Гоу
45 Цуй
46 Шэн
47 Кунь
48 Цзин
49 Гэ
50 Дин
51 Чжэнь
52 Гэнь
53 Цзянь
54 Гуй мэй
55 Фэн
56 Люй
57 Сюнь
58 Дуй
59 Хуань
60 Цзе
61 Чжун фу
62 Сяо го
63 Цзи цзи
64 Вэй цзи
1 Цянь
1 9 17 25 33 41 49 57
2 10 18 26 34 42 50 58
3 11 19 27 35 43 51 59
4 12 20 28 36 44 52 60

Схема 10

000000	000001	000010	000011	000100	000101	000110	000111
0	1	2	3	4	5	6	7
001000	001001	001010	001011	001100	001101	001110	001111
8	9	10	11	12	13	14	15
010000	010001	010010	010011	010100	010101	010110	010111
16	17	18	19	20	21	22	23
011000	011001	011010	011011	011100	011101	011110	011111
24	25	26	27	28	29	30	31
100000	100001	100010	100011	100100	100101	100110	100111
32	33	34	35	36	37	38	39
101000	101001	101010	101011	101100	101101	101110	101111
40	41	42	43	44	45	46	47
110000	110001	110010	110011	110100	110101	110110	110111
48	49	50	51	52	53	54	55
111000	111001	111010	111011	111100	111101	111110	111111
56	57	58	59	60	61	62	63

Квадратное расположение гексаграмм,
приписываемое Фу-си,
с двоичным кодом

Схема 11

1	2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31	32
33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48
49	50	51	52	53	54	55	56
57	58	59	60	61	62	63	64

Квадратное расположение гексаграмм согласно мавандуйскому тексту

Схема 12

Дворец Цянь

Дворец Дуй

Дворец Ли

Дворец Чжэнь

Дворец Сюнь

Дворец Кань

Дворец Гэнь

Дворец Кунь

Восемь "дворцов" Цзин Фана

Схема 13

6 | 8

Кунь | Сюнь ст. | Ли ср. | Дуй мл.

мать | дочери

9 | 7

Цянь | Чжэнь ст. | Кань ср. | Гэнь мл.

отец | сыновья

Восемь триграмм,
вписанные в девятиклеточные квадраты

Схема 14

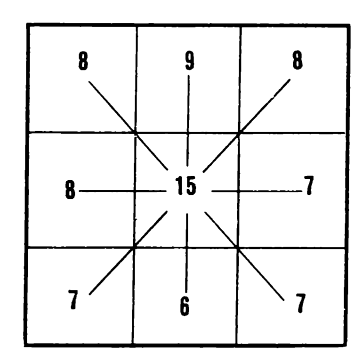
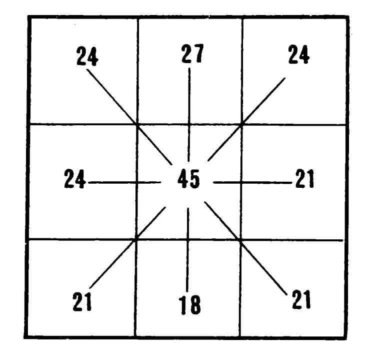
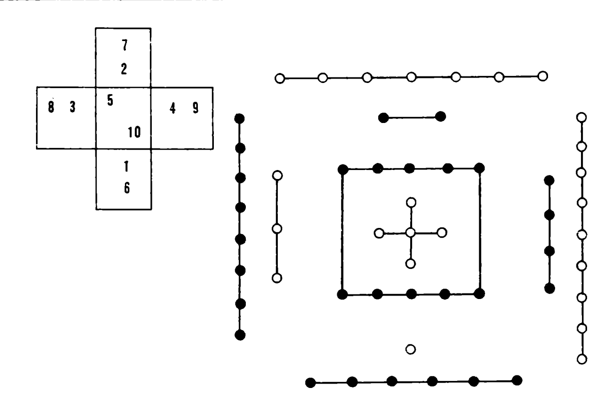


Схема 15



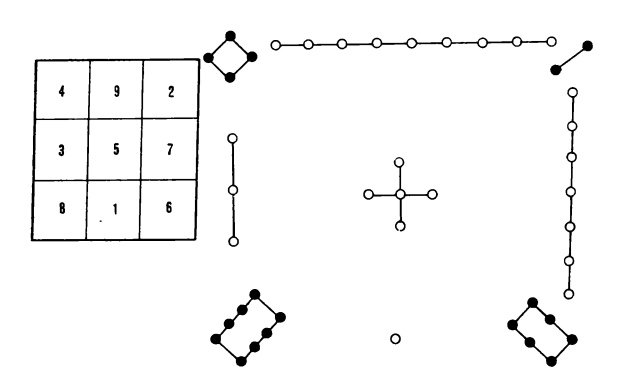
Числовые эквиваленты восьми триграмм
в расположении,
приписываемом Фу-си

Схема 16



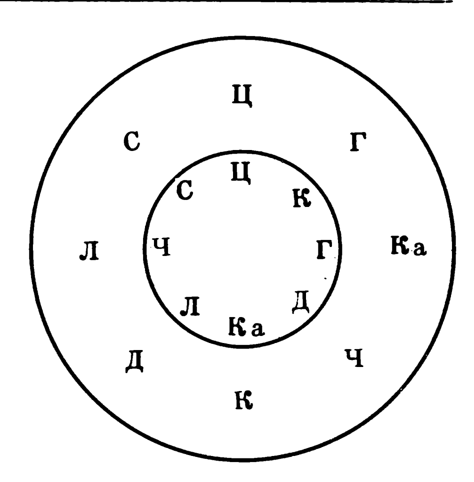
Хэ ту (традиционное изображение и эквивалентная форма в арабских цифрах)

Схема 17



Ло шу (традиционное изображение и эквивалентная форма в арабских цифрах)

Схема 18



Квадратно-круговое расположение триграмм (верхнее и нижнее) согласно мавандуйскому тексту

Схема 19

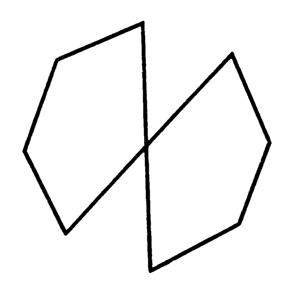


График ЛПТФС, считанной по КРТФС

Схема 20

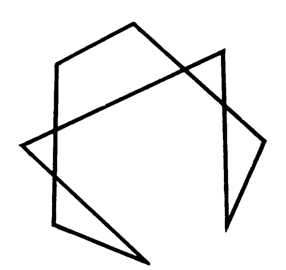


График ЛПТВВ, считанной по КРТВВ

Схема 21

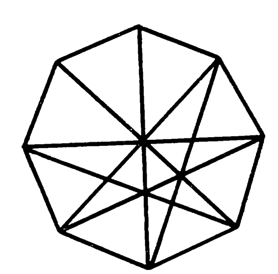


График ВЛПТМВД и НЛПТМВД, считанных по ВКРТМВД

Схема 22

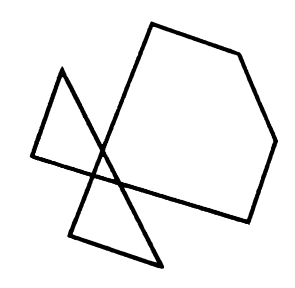


График последовательности 1), считанной по НКРТМВД

Схема 23

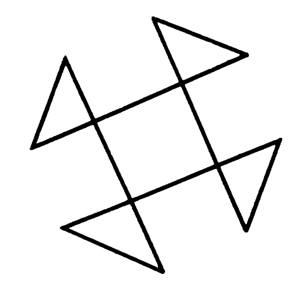


График последовательности 2), считанной по НКРТМВД

Схема 24

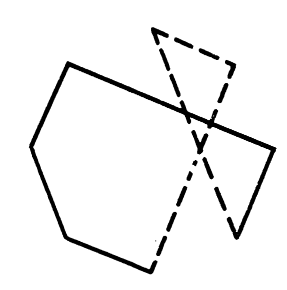


График реконструктивно дополненной последовательности 5), считанной по НКРТМВД

Схема 25

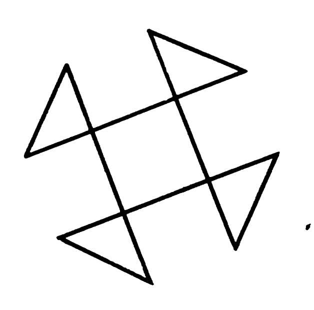


График последовательности 6), считанной по НКРТМВД

Схема 26

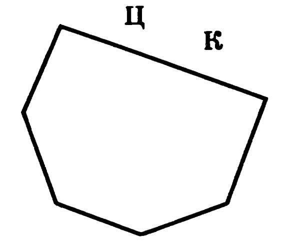


График последовательности 5), считанной по НКРТМВД

Схема 27

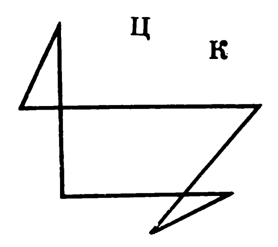
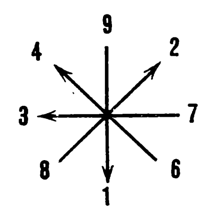


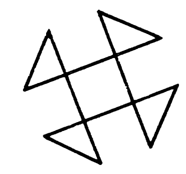
График последовательности 4), считанной по НКРТМВД

Схема 28



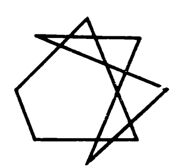
Числовая структура *Ло шу*

Схема 29



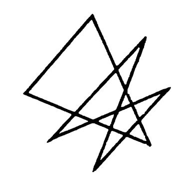
Алгоритм взаимопреобразования КРТФС и ВКРТМВД

Схема 30



Алгоритм взаимопреобразования КРТФС и КРТВВ

Схема 31



Алгоритм взаимопреобразования ВКРТМВД и КРТВВ

Схема 32

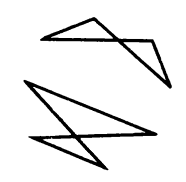


График ДЛПТВВ, считанной по КРТВВ

Схема 33

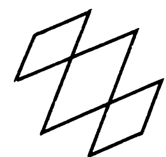


График ДЛПТВВ, считанной по КРТФС

Схема 34

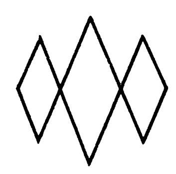


График ДЛПТВВ, считанной по ВКРТМВД

Схема 35

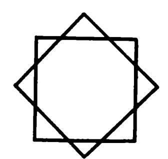


График ДЛПТВВ, считанной по НКРТМВД

Схема 36

а

7	4	1
8	5	2
9	6	3

б

в

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Алгоритм построения *Ло шу*

достаточно простому алгоритму и поэтому в структурном смысле первичнее. Принадлежит ей и исторический приоритет — она зафиксирована в древнейшем тексте «Чжоу и». Более того, видимо, ошибочно считать мавандуйскую последовательность прочно забытой.

Теперь становится ясно, что по крайней мере мавандуйское расположение триграмм вошло в нумерологическую традицию, через средние века дошедшую до наших дней. В матрице ЦГКаЧ / КДЛС (см. схему 4) оно объединяет ВЛПТМВД и НЛПТМВД: первая получается считыванием сверху вниз слева направо по строкам (Ц, Г, Ка, Ч, К, Д, Л, С), а вторая — по столбцам (Ц, К, Г, Д, Ка, Л, Ч, С). В астрологии эта матрица использовалась как алгоритм преобразования чисел десятеричного цикла в числа *Ло шу*[93], в медицине — как алгоритм привязки 12 меридианов (*цзин ло*), соотнесенных с двенадцатеричным циклом, к ЛПТФС[94].

Отсутствие специальных указаний на особый характер мавандуйского расположения триграмм, помешавшее западным исследователям выделить его из отмеченных или каких-то других схем, вероятно, связано с тем, что ВЛПТМВД может быть представлена в виде инверсии ДЛПТВВ, получаемой со стандартной матрицы линейных последовательностей триграмм по Вэнь-вану: К / ДЛС, Ц / ГКаЧ (схема 4). ДЛПТВВ получается считыванием сначала с блока Ц, затем с блока К сверху вниз справа налево: Ц, Ч, Ка, Г, К, С, Л, Д, а ВЛПТМВД — наоборот, слева направо:Ц, Г, Ка, Ч, К, Д, Л, С. Таким образом расположение Вэнь-вана и сохраняло и затеняло мавандуйское расположение триграмм. Удивляет, однако, что по своей структуре ДЛПТВВ более близка к КРТМВД, нежели к одноименному с ней КРТВВ (ср. схемы 34, 35 и 32).

В эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) под воздействием мистико-натурфилософских учений школы инь-ян, школы новых письмен и оракуло-апокрифической (*чань вэй*) традиции общеметодологический потенциал схем *гуа* был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — прежде всего пятью элементами, циклическими и зодиакальными знаками, магическими числовыми фигурами *Хэ ту* и *Ло шу*.

В «Лесе перемен» («И линь») Цзяо Янь-шоу (I в. до н.э.) или Цуй Чжуаня (I в. н.э.)[95] система «Чжоу и» была усложнена до 4096 (64^2) членов — сочетаний всех гексаграмм друг с другом и с самой собой.

Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) в «Каноне великой тайны» («Тай сюань цзин») предложил альтернативную систему, в которой 64 *гуа* заменены 81 тетраграммой (*шоу* — букв.: «голова»). Последние состоят из всех возможных комбинаций трех видов (*сань мо*) черт: целой ——, единожды прерванной — — и дважды прерванной - - - (символизируемых числами 1, 2, 3) в четырех позициях (*сы чун*), считываемых противоположно позициям (*вэй) гуа*, сверху вниз: *фан* («страна»), *чжоу* («область»), *бу* («район»), *цзя* («семья»). Последовательность тетраграмм в «Каноне великой тайны» подчинена единому алгоритму, аналогом которого является алгоритм последовательности *гуа*, приписываемой Фу-си. При перекодировке в числа троичной арифметики последовательность тетраграмм образует ряд 80...0[96].

Система Ян Сюна, несмотря на свою филигранную выверенность и даже возможную укорененность в древнейшей гадательной практике[97], не одолела в конкурентной борьбе систему *гуа*, развитие которой достигло апогея в эпоху Сун, когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологической философии — учения Шао Юна (1011—1077) и Цай Чэня (1167—1230). Поскольку, согласно «Си цы чжуани» (I, 12), «предел сокровенного в Поднебесной заклю-

чен в гуа»[98], последние вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), литературы и искусства, всей культуры традиционного Китая.

По понятным причинам в Китае не только общекультурный, но и научно-исследовательский интерес к «Чжоу и» всегда был достаточно высок. К примеру, даже в смутные, наполненные военно-политическими и социально-экономическими катаклизмами, межреволюционные годы (1911—1949) вышло в свет более тридцати специальных монографий, посвященных данному памятнику[99], не говоря уж о статьях и рецензиях. Тогда же Гарвард-Яньцзинским институтом был издан полный индекс к «Чжоу и»[100].

С начала 50-х до середины 70-х годов в КНР этот научно-исследовательский процесс был искусственно заторможен, поскольку в «Чжоу и» стали усматривать прежде всего идеализм и мистику. Определенный уровень компетентности поддерживался редкими публикациями старых авторов.

В рамках переизданного в 1957 г. «Тринадцатиканония», отредактированного и выверенного выдающимся цинским текстологом Жуань Юанем (1764—1849), увидело свет классическое произведение «Правильный смысл „Чжоу и"» («Чжоу и чжэн и»), основанное на комментариях и толкованиях Ван Би (226—249), Хань Кан-бо (332—380), Кун Ин-да (576—648)[101]. В 1958 г. была опубликована каноническая часть («И цзин») со сводкой комментариев (от Хань до Сун) и их критической оценкой цинского ученого Чжу Цзюнь-шэна (1788—1858)[102]. Эта традиционная линия нашла успешное развитие в трудах Гао Хэна[103]. Напротив, Ли Цзин-чунь пытался приблизить «Чжоу и» к своему времени, обнаруживая в этом древнем сочинении законы марксистской диалектики[104].

С конца 70-х годов в связи с изменением социально-политической обстановки в стране на фоне общего роста внимания к традиционным духовным ценностям стало значительно увеличиваться и количество работ о «Чжоу и». Продолжилось издание трудов цинских текстологов. В 1983 г. было опубликовано в четырех книгах «Простое изложение „Чжоу и"» («Чжоу и цянь шу») Чэнь Мэн-лэя (1650—1741), выдержавшее к 1988 г. четыре издания[105]. В 1988 г. увидел свет и «Основной смысл „Чжоу и"» («Чжоу и яо и») Сун Шу-шэна (получившего высшую ученую степень цзиньши в 1892 г.)[106]. В это же время появилось несколько переводов памятника на современный китайский язык[107]. Вышел целый ряд книг обобщающего характера, в том числе посвященных философскому содержанию «Чжоу и» и ицзинистики[108]. Некоторые исследователи предприняли попытки научной интерпретации «Чжоу и», в первую очередь с позиций математики и астрономии[109].

Аналогичная научно-исследовательская и издательская деятельность успешно осуществляется также на Тайване, где выходят в свет и труды старых авторов[110], и новые комментарии с переводами[111], и обобщающие исследования[112].

В статье специалиста из КНР Лю Шу-сюня «Современное положение в изучении „Чжоу и"» компактно и содержательно изложены главные результаты, полученные китайской наукой, и проблемы, стоящие перед ней в этой области[113]. Поэтому здесь мы воспользуемся информацией Лю Шу-сюня, сохраняя его тематическую рубрикацию.

1. О времени создания «Чжоу и».

1.1. Относительно времени создания основной, канонической части «Чжоу и», т.е. собственно «И цзина», существует четыре главные точки зрения, связывающие его со следующими эпохами: 1) конец Инь — начало Чжоу (конец II тысячелетия до н.э.), 2) начальный период Западной Чжоу (конец II —начало I тысячелетия до н.э.), 3) последние годы Западной Чжоу (IX—VIII вв. до н.э.), 4) период Чунь-цю — Чжань-го (VIII—III вв. до н.э.). Имеющиеся на сегодняшний день данные наиболее популярной делают вторую точку зрения, среди ее сторонников — Чжан Ли-вэнь, Чжан Дай-нянь, Цзюй Най-пэн и другие.

Ли Цзин-чи и некоторые исследователи придерживаются третьей точки зрения, а Ван Ши-шунь и Хань Му-цзюнь датируют создание «И цзина» периодом от конца Западной Чжоу до середины Чунь-цю (VI в. до н.э.).

1.2. Создание комментирующей части «Чжоу и» — «И чжуани» — определяется тремя основными датировками: 1) период Чунь-цю (VIII—V вв. до н.э.), 2) период Чжань-го (V—III вв. до н.э.), 3) период Цинь — Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). Ныне наибольшим признанием пользуется вторая датировка, поддерживаемая, в частности, Гао Хэном, Чжан Дай-нянем, Лю Да-цзюнем. Но, например, Ши Шэн-хуай отстаивает третью датировку.

2. Об истоках триграмм.

Эта проблема прежде всего связана с пониманием исходного смысла триграмм как графических символов.

2.1. По мнению Ли Цзин-чи, триграммы сформировались в период перехода от узелкового письма (*цзе шэн*) к записям-зарубкам на бамбуковых планках (*шу ци*). Так, целая линия заменила большой узел, прерванная — два малых. В это время люди уже провели классификацию основных природных явлений, выделив небесные и земные дела, гром и ветер, воду и огонь, горы и водоемы, символами для которых и стали восемь триграмм. Все их взаимные сочетания и удвоения образовали 64 гексаграммы. Однако, когда появилась письменность, эти символы оказались неспособны конкурировать с ней в качестве определенных лексических выражений. Поэтому они были использованы гадателями на стеблях тысячелистника для обозначения получаемых в этой гадательной практике чисел. И тогда триграммы получили свои современные названия: Цянь, Кунь, Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли, Гэнь, Дуй[114].

В связи с гипотезой Ли Цзин-чи стоит напомнить пассаж о *цзе шэн* из «Си цы чжуани» (II, 2), где говорится, что Фу-си «вначале создал восемь триграмм, чтобы проникать в благодать (*дэ*) духовного света, чтобы располагать по родам свойства тьмы вещей; создав [также письмо в виде] узелков на веревках, изготовил тенета и сети, чтобы заниматься ловлей-охотой и рыболовством, и взял это из Ли (триграммы № 3 Сцепление или/и гексаграммы № 30 Огненность. — *А.К.*)»[115]. Определенным подтверждением предположения о генетическом родстве триграмм с зарубками на бамбуковых планках (*шу ци*) могут служить данные Гао Хэна о том, что в гадательной практике «Чжоу и» первоначально использовался бамбук, а не тысячелистник[116].

2.2. По мнению Фэн Ю-ланя, триграммы возникли из практики гадания на панцирях черепах при династии Инь. На панцири наносился текст вопроса. Получавшиеся в результате прокалывания панцирей трещины назывались *чжао*, их истолкование гадателями служило ответом на поставленный вопрос: сулит ли грядущее событие «счастье» (*цзи*) или «несчастье» (*сюн*). Высказанное гадателем истолкование называлось *чжоу цы* («прорицающее слово»)[117]. Триграммы и гексаграммы суть копии пророческих трещин *чжао*, подвергшиеся стандартизации. Афоризмы, относящиеся к гексаграммам в целом (*гуа цы*) и к их отдельным чертам (*яо цы*), суть стандартизированные прорицающие слова (*чжоу цы*). И в общем «Чжоу и» явилась продуктом указанных видов стандартизации, позволившим перейти от сложного процесса гадания на панцирях черепах к более простому — с помощью пятидесяти стеблей. Их раскладывание по определенным правилам рождало те или иные числа, которые затем отождествлялись с гексаграммами, уже имевшими стандартный текст ответа на вопрос гадающего. Этот способ гадания, называвшийся *ши*, был изобретен при династии Чжоу и являлся относительно легким (*и*). Отсюда и происходит название «Чжоу и».

2.3. Моу Чжун-цзянь считает, что время первого появления триграмм точно определить невозможно. Они сформировались после того, как человек начал поклоняться силам природы и сложилась гадательная практика. Триграммы суть гадательные символы, первоначально пиктографического характера. Затем эти

«картинки» стандартизировались и утратили свою непосредственную изобразительность. Хотя триграммы в целом и мистифицировали соотносимые с ними природные явления, в такой религиозной оболочке были накоплены и некоторые научные знания. Классы объектов, зафиксированные триграммами, — небо, земля, ветер, вода, огонь, горы, водоемы, гром, свидетельствуют о том, что они (триграммы) возникли в период достаточно развитого земледелия и скотоводства, но еще слабого распространения меди.

2.4. Ли Цзы-яо считает, что триграммы возникли в среде гадателей, занимавшихся астрономией, астрологией и летосчислением. Восемь триграмм генетически связаны с десятью «небесными стволами» (*тянь гань*), обозначая *ян, инь,* воду, огонь, металл, дерево, почву и злаки. Классификационный набор «небесных стволов» подразумевал учение о взаимопреодолении пяти элементов (*у син сян шэн шо*), поэтому и теория восьми триграмм включала в себя представления о силах *инь* и *ян* и пяти элементах.

2.5. По мнению Юй Дунь-кана, триграммы представляют собой набор символов, отражающих гадательные процедуры раскладывания стеблей тысячелистника. Их происхождение восходит к начальному периоду человеческой истории, это отражено в «И чжуани» в виде указания на то, что они появились при Фу-си. Тогда еще не существовало понятия бога, зато было широко распространено шаманство и разные виды гадания. С помощью одухотворяемых орудий гадания (панцирей черепах, стеблей тысячелистника и др.) люди стремились выйти за пределы своего ограниченного опыта. Ко времени династии Чжоу в практике гадания на панцирях черепах уже сложился набор 120 символов в трех разновидностях. Кроме «Чжоу и» существовали альтернативные образования — «Лянь шань» и «Гуй цзан»[118], также включавшие в себя восемь основных (канонических — *цзин*) и 64 дополнительных (особых — *бе) гуа*. То, что они стали отражать приемы манипулирования со стеблями тысячелистника, видимо, соответствовало тогдашним историческим условиям. По своему смыслу триграммы вполне аналогичны другим гадательным символам и не выражают ничего больше, чем предвестье счастья или несчастья.

2.6. Ван Юй-шэн полагает, что черты *ян* (целые) и *инь* (прерванные) в триграммах — символы четных и нечетных чисел из древней гадательной практики. В качестве подтверждения своего тезиса он ссылается на архаические «счетно-гадательные ритуалы» (*шу бу фа*), сохранившиеся на юго-западе страны. В частности, в автономном округе Ляншань провинции Сычуань у народности ицзу существует гадание «лэйфуцзы», в котором посредством троекратного деления связки побегов бамбука или травяных стеблей получается определенная триада чисел, различаемых по признаку четности и нечетности. Тут возможны только восемь комбинаций, и «лэйфуцзы» есть не что иное, как упрощенный вариант построения триграммы.

Фу Си-тай и Лоу Юй-дун, приняв точку зрения Ван Юй-шэна, начали изучать изображения *гуа* на раннечжоуских гадательных костях. С 1950 г. в провинции Шэньси было обнаружено девять костей с цифровыми изображениями. С применением принципов «счетно-гадательного ритуала» было установлено, что на четырех из них вырезаны шесть цифровых символов, в совокупности образующих гексаграмму. А на кости № 85 даже имеется соотнесенный с гексаграммой афоризм. Анализ этих реальных гексаграмм начала Западной Чжоу наводит на мысль о том, что их связь с теорией *инь-ян* возникла несколько позже, по крайней мере в конце Западной Чжоу[119]. Кроме того исследователям ясно, что триграммы возникли в дочжоуский период, поскольку в начале Чжоу уже существовали их усложненные (удвоенные) формы — гексаграммы (*чун гуа*).

Проблема древнейшей формы записи триграмм и гексаграмм с помощью числовых символов была специально рассмотрена в статье Чжан Я-чу и Лю Юя, где также представлены древнейшие, существовавшие за тысячелетие до Ян

Сюна, в период конца Шан — начала Чжоу, тетраграммы, состоящие так же, как у Ян Сюна, из трех видов черт. В составленной китайскими учеными таблице зафиксированы 36 изображений с позднешанских и раннечжоуских гадательных костей, бронзовых и керамических предметов[120]. Пять позиций занимают натуральные тетраграммы, остальные — триграммы или гексаграммы, в которых роль черт играют цифры. Данные таблицы, во-первых, свидетельствуют о синхронном существовании триграмм и гексаграмм в указанный период, во-вторых, обнаруживают интересную особенность числовой символизации — использование пяти цифр: 1, 5, 6, 7, 8. Три элемента этого набора — 6, 7, 8 — совпадают со стандартными символами черт, а два — 1, 5 — нет. Кроме того отсутствует стандартный символ *ян* — 9. При необычном использовании трех (вместо двух) нечетных чисел, в каждой отдельной *гуа* присутствуют не более двух из них[121].

Аналогичный материал проанализирован в статье Чжан Чжэн-лана «Попытка объяснения триграмм и гексаграмм „Перемен" в раннечжоуской эпиграфике на бронзе», где приведена таблица, включающая в себя 33 изображения[122]. Заменив нечетные числа (1, 5, 7) целой чертой, а четные (6, 8) — прерванной, автор получил семь триграмм (отсутствует Чжэнь) и 23 различные гексаграммы (одна из них еще раз повторяется, а в остальных двух случаях неясны одна или две цифры). Чжан Чжэн-лан установил также, что в охваченном таблицей материале цифры употреблены всего 168 раз в следующем распределении:

цифры	1	5	6	7	8
количество употреблений	36	11	64	33	24.

Тут примечательно преобладание 6 и 1 при примерно равном использовании четных и нечетных чисел: 6 и 8 — 88 раз, 1, 5, 7 — 80 раз. В этой связи Чжан Чжэн-лан выдвинул гипотезу, что черты *гуа* обозначались всеми восемью первыми числами натурального ряда, но три из них — 2, 3, 4 — из-за неудобства различения в древнем написании (соответственно: ═, ≡, ≣, что вместе с единицей — могло образовывать ошибочные слияния) были объединены с ближайшим четным и нечетным числом: 2 и 4 — с 6, 3 — с 1[123].

Предложенная гипотеза все же мало что объясняет, в частности, остается без ответа главный вопрос об особой символической роли четырех чисел — 6, 7, 8, 9 — и выделенности среди них 6 и 9. Тем более загадочно отсутствие в данном контексте последнего числа. Однако употребление именно пяти цифр (при пятеричности гадательной процедуры на панцирях и костях) и вышеуказанные регулярности в их использовании (общее примерное равенство четных и нечетных чисел, отсутствие случаев с тремя разными нечетными числами в одной *гуа*) стимулируют к поиску здесь определенной системы.

В дополнительных заметках к своей статье, впервые опубликованной в 1980 г., Чжан Чжэн-лан привел сведения о еще трех археологических находках, относящихся к широкому интервалу времени от неолита до Хань, на которых присутствуют числовые изображения *гуа* с использованием, помимо ранее указанных, цифр 2, 3, 4, 9, 10. Особенно интересен обнаруженный в 1978 г. в Цзянлине провинции Хубэй и датируемый эпохой Чжань-го комплекс изображенных на бамбуковых планках восьми пар гексаграмм. Использованные в нем четыре цифровых обозначения — 1, 6, 8, 9 — свидетельствуют о приближении к стандартной, закрепившейся позднее модели: здесь различие минимально — вместо семерки единица. В количественном аспекте употребление указанных цифр выглядит следующим образом[124]:

цифры	1	6	8	9	лакуна
количество употреблений	37	49	5	4	1

В еще большей мере, чем в предыдущей аналогичной таблице, тут видна выделенность двух символов — 1 и 6, что позволяет сделать предположение об их связи с графикой *гуа*. Написания черты *ян* и китайской цифры 1 тождественны, представляя собой горизонтальную линию. Что же касается черты *инь*, то к настоящему времени известны три варианта ее написания: стандартное – – , мавандуйское ⌋⌊ , шуангудуйское ∧ , т.е. фигурирующее в изображениях гексаграмм на бамбуковых планках, датируемых, как и мавандуйский текст, началом II в. до н.э. и раскопанных в кургане Шуангудуй уезда Фуян провинции Аньхой[125]. Последнее написание идентично с древнекитайской цифрой 6, что также соответствует стандартному обозначению черты *инь* числом 6 (уже и при несовпадении их графических воплощений). Следовательно, графические формы черт *инь* и *ян* в триграммах и гексаграммах могут быть интерпретированы с помощью числовых символов 6 и 1.

3. О природе «И цзина».

3.1. Тань Цзя-дэ квалифицирует «И цзин» как материалистический политико-этический трактат.

3.2. Сун Цзо-инь находит в «Чжоу и» целостную идеологическую систему, в онтологии которой имеет место развитие от первоначального объективного идеализма к субъективному идеализму, а затем — снова к рафинированному объективному идеализму. Ее методологию составляет механический циклизм.

3.3. По мнению Фэн Ю-ланя, в афоризмах, связанных с гадательной практикой и гексаграммами, зафиксирован определенный вполне рациональный жизненный и производственный опыт людей древности. Поэтому объяснения природы в «И цзине» содержат зачатки материализма и диалектики.

3.4. Юй Дунь-кан утверждает, что в основе «И цзина» лежит не философия, а религиозная идеология и шаманская практика. Однако в «Чжоу и» обнаруживаются и позитивные моменты. Во-первых, в содержательном плане тут имеется ряд обобщений реального опыта жизни создателей этого произведения. Во-вторых, в формальном плане математизированная структура памятника, гексаграммы которого образуют довольно сложную систему из 384 элементов (черт), стимулировала развитие абстрактного мышления, движение от чувственного знания к рациональному. В-третьих, в «Чжоу и» не просто описаны уже совершившиеся гадания, а дан метод для дальнейшей деятельности в этом направлении, что вырабатывало активную познавательную позицию. Кроме того, гадание на тысячелистнике основывалось на более развитых, чем гадание на панцирях черепах, не только мантических мыслительных парадигмах, создавая тем самым почву для выработки философской системы. Таковая уже присутствует в «И чжуани». Между «И цзином» и «И чжуанью» лежит временной промежуток в 700—800 лет, соответствующий истории доциньской философии. Таким образом, в «Чжоу и» отражен исторический переход от религиозной идеологии и шаманской практики к систематизированной философской мысли.

4. Об исследованиях приемов гадания и использования чисел в «Чжоу и».

Сюй Чжи-жуй считает, что данное произведение связано прежде всего с практикой гадания на тысячелистнике, которая, в свою очередь, зиждется на манипуляциях с четными и нечетными числами. В основе всего данного комплекса лежит представление о структурном триединстве — 1) чисел, 2) триграмм и гексаграмм, 3) вещей и событий. Эта числовая картина мира, хотя и была ненаучной, содержала в себе определенное рациональное зерно — диалектику единства и противоположности четных и нечетных чисел. Исследование гадательных (связанных с применением тысячелистника) приемов «Чжоу и» чрезвычайно важно для понимания истории и китайской философии, и китайского естествознания. Переход от иньской практики гадания на панцирях черепах к чжоуской практике гадания на тысячелистнике, по мнению Сюй Чжи-жуя, ознаменовал собой существенный шаг вперед в развитии математической мысли.

Лю Вэй-хуа утверждает, что математика в Китае родилась тогда, когда Фу-си создал триграммы. Числовые приемы «Чжоу и» — зародыш древнекитайской математики, а выраженное в этом памятнике учение о числах представляет собой древнейшую в мире оригинальную математическую философию или необычайно древнюю математическую логику. Числовые приемы «Чжоу и» использовались в астрономии и астрологии, летосчислении, теории музыки, землемерии, устройстве компаса, гадании и пр., что позволяет их охарактеризовать как древнюю прикладную математику.

О современном уровне развития не только китайской, но и мировой ицзинистики можно судить по докладам, представленным на проведенной под эгидой Шаньдунского университета в г. Цзинани с 5 до 9 декабря 1987 г. международной конференции, посвященной «Чжоу и». Среди множества специалистов, принявших в ней участие, помимо представителей КНР были американцы, японцы, немцы, югославы, тайваньцы. Главные обсуждавшиеся там вопросы и предлагавшиеся решения мы вкратце осветим, основываясь на обзоре Янь Вэня[126].

1. Исследования канонической и комментирующей частей «Чжоу и».

1.1. Историки горячо спорят о времени появления «Чжоу и» на свет. Обсуждение этой проблемы было углублено на конференции привлечением новых археологических материалов. Американский специалист, главный редактор издаваемого в Гонолулу «Журнала китайской философии» Чэн Чжун-ин полагает, что истоки идей «Чжоу и» могут восходить даже к неолитическим представлениям о взаимодействии неба и человека, рождениях и превращениях тьмы вещей. Эти представления материализовывались в ритуальных нефритовых предметах эпохи Ся (XXI—XVI вв. до н.э.), гадательной практике на панцирях черепах эпохи Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.), гадательной практике на тысячелистнике эпохи Чжоу, затем были осмыслены Конфуцием и теоретически выражены в «И чжуани». Развитие тут шло от символов (*сян*) к числам (*шу*)[127], от чисел к символам, от символов и чисел к умозрению, сформировавшему нумерологическую теорию единой сущности и многих начал, изложенную в «И чжуани».

Чжоу Ли-шэн считает, что *гуа* происходят от чисел, возникавших в гадательной практике на тысячелистнике и подвергнутых графической символизации. Система *гуа* возникла в середине или конце эпохи Западной Чжоу (XI—VIII вв. до н.э.). Развитие шло следующим образом: изначальное гадание на тысячелистнике → «Лянь шань» → «Гуй цзан» → «Чжоу и».

Шэнь Чи-хэн утверждает, что знания древних людей о природе были закреплены в понятиях *инь* и *ян* (темной и светлой силы), обусловивших появление восьми триграмм, на основе которых затем был создан текст «Чжоу и».

Цао Фу-цзин привел доказательства в пользу того, что последний не мог возникнуть раньше периода Чунь-цю и позже 672 г. до н.э., т.е. датировал его создание полувеком между 722 и 672 г. до н.э.

1.2. Ранее многие исследователи склонялись к тому, чтобы считать учение о трех видах «И» — «Лянь шани», «Гуй цзане» и «Чжоу и» недостоверным изобретением текстологов эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). Однако теперь специалисты начинают иначе смотреть на эту проблему. В частности, Лю Да-цзюнь, Чжоу Ли-шэн, Ван Син-е, Чжан Ли-вэнь и другие считают неправильным пренебрегать данным учением. Согласно Чжоу Ли-шэну, некоторые надписи на гадательных костях подтверждают существование «Лянь шани»[128]. По мнению Ван Син-е, в основе системы «Лян шани» лежало расположение *гуа*, зафиксированное в одном из комментариев, входящих в состав «И чжуани», — «Шо гуа» и известное ныне как порядок триграмм по Вэнь-вану (XI в. до н.э.).

1.3. Продолжает обсуждаться и традиционное представление о Конфуции как авторе «И чжуани». У И и многие математики убеждены, что Конфуций изучал текст «И», но не был автором «И чжуани». В то же время У И полагает,

что «И чжуань» заключает в себе Конфуциеву идею небесного пути (*дао*) и является вторым «Лунь юем», а «И цзин» был превращен древним мудрецом из гадательной книги в канон конфуцианской теории перемен. Однако не утратила сторонников и традиционная точка зрения. Согласно Цзинь Цзин-фану, основу «И чжуани» создал сам Конфуций, а Ван Ши-шунь считает, что его кисти принадлежит все это произведение в целом[129].

1.4. Дискутируется и отношение к «И чжуани» основателя даосизма, Лао-цзы. Лю Да-цзюнь, Чэнь Гу-ин и многие математики придерживаются мнения, что «Дао дэ цзин» древнее «И чжуани». Согласно Лю Да-цзюню, один из комментариев, входящих в «И чжуань», — «Си цы» был создан позже «Дао дэ цзина», но раньше «Чжуан-цзы». Чэнь Гу-ин отмечает большое влияние «Дао дэ цзина» на «И чжуань». Оригинальную точку зрения отстаивает Хуан Чжао-цзэ, полагающий, что выраженное в «Дао дэ цзине» понимание небесного предопределения (*тянь мин*), твердого и мягкого (*ган жоу*), *инь* и *ян, дао* глубже и совершеннее, чем в «И чжуани», и, следовательно, последний текст древнее. В целом же все специалисты признают значительную идейную близость двух выдающихся памятников древнекитайской философии[130].

2. Исследования гадательной практики, символов и чисел, нумерологических планов и схем.

Чэн Чжун-ин, Ли Янь, Фань Ши-сянь и другие трактуют гадательную практику как древнейшую прогностику, которая при отсутствии научных методов познания позволяла получать более или менее достоверные предвидения. «Чжоу и» несет в себе методологию такой прогностики, тесно связанной с общефилософскими и этическими представлениями.

Отличительной особенностью описываемой конференции явилось повышенное внимание к символам и числам, нумерологическим планам и схемам (*ту шу*). Чэн Чжун-ин, Чжоу Ли-шэн, Ван Чжун-чжан, Янь Бин-ган и другие настаивают на взаимосвязи и единстве символов и чисел, трактуя логику развития «Чжоу и» по схеме: символы → числа → символы. Янь Бин-ган указывает на наличие у символов «Чжоу и» многих функций — символизационной, идейной, суггестивной, этической, мантической и прочих. Юй Цзай-ся выделяет четыре разновидности чисел «Чжоу и» — числа гадания на тысячелистнике, числа позиций черт в *гуа*, числа времен, числа вещей. Линь Чжун-цзюнь, сопоставив числовые построения «И чжуани» с пифагорейскими, подчеркивает, что для пифагорейства характерна геометризация и гармонизация, а для «И чжуани» — арифметизация и трансформация чисел.

Лю Да-цзюнь при анализе нумерологических планов и схем «Чжоу и» обратился к их сравнению с новейшими археологическими открытиями — текстом на «Гадательном блюде девяти дворцов и Великого единого» («Тай и цзю гун чжань пань») и оригинальным расположением триграмм в самом древнем списке «Чжоу и», мавандуйском шелковом манускрипте. В итоге он пришел к выводу, что «магический крест» *Хэ ту* («План [из Желтой] реки»), магический квадрат *Ло шу* («Писание [из реки] Ло»), а также «План преднебесного расположения» («Сянь тянь ту») *гуа* (по Фу-си), несомненно, уже существовали в начале эпохи Хань и даже в период Чжань-го (V—III вв. до н.э.). Цзинь Вэнь-цзе считает эти схемы первоисточником теории перемен, а «План Великого предела» («Тай цзи ту») — изображением движения. Описанная в комментарии «Си цы» последовательность: Великий предел, двоица образов, четыре символа, восемь триграмм — продукт *Хэ ту*. По мнению Чжао Го-хуа, *Хэ ту* может восходить к неолитической баньпоской культуре (начало VI тысячелетия до н.э.)[131]. Цзинь Чунь-фэн видит в расположении чисел *Ло шу* символическое изображение небесного круга, а в расположении чисел *Хэ ту* — символическое изображение земного квадрата. Согласно Сяо Хань-мину, такого рода схематическая символизация является особой формой выражения философских идей.

3. Исследования связи «Чжоу и» с естественными науками.

Выступления многих участников конференции были посвящены связи «Чжоу и» с древнекитайской астрономией. У Энь-пу полагает, что афоризмы к 64 гексаграммам и их чертам отражают астрономические явления, порождаемые солнцем, луной, пятью планетами и 28 созвездиями. Например, гексаграмма № 1 Цянь символизирует Юпитер, гексаграмма № 2 Кунь — созвездие Фан (четвертое из 28, соответствующее четырем звездам Скорпиона), а гексаграмма № 5 Сюй — Венеру и т.д. Лю Вэнь-ин трактует Великий предел как обозначение годового цикла уменьшения и роста сил *инь* и *ян*, двоицу образов — как два главных сезона — летнего и зимнего солнцестояния, а восемь триграмм — как восемь сезонов из 24 годовых сезонов. По определению Тан Мин-бана, символы и числа «Чжоу и» — это логические значки, регулярно использовавшиеся в астрономических и календарных целях.

В выступлениях целого ряда ученых была подчеркнута связь «Чжоу и» с китайской медициной[132]. Сяо Хань-мин указал, что тексты при гексаграммах № 23 Бо, № 45 Цуй, № 52 Гэнь и других включают в себя зачатки этиологии, диагностики, терапии, психологии, гигиены. Ся Кэ-цин отметил, что учение «Чжоу и» о пути (*дао*) трех материй (*сань цай* — неба, земли и человека) определило основные методы, принципы и категории китайской фармакологии. С «И чжуанью» тесно связан древнейший и авторитетнейший медицинский трактат «Нэй цзин» («Канон внутреннего»). Ма Фу-чан акцентировал влияние «Чжоу и» на игломоксатерапию (*чжэнь цзю*), что ярко отражено в таких трактатах, как «Цзю чжэнь чжи шу» («Числа девяти игл»), «У ши ин чжи шу» («Числа пятидесяти лагерей»), «Цзю лю бу се чжи фа» («Методы девяток и шестерок, *бу* и *се*»), «Лин гуй ба фа» («Восемь методов священной черепахи»).

Участники конференции признали также огромный вклад «Чжоу и» в формирование гуманитарных дисциплин, особенно эстетики и историографии, в традиционном Китае[133]. При этом был сделан вывод о возможности и дальнейшего благотворного влияния «Чжоу и» на китайскую культуру. Идейно-эвристический потенциал памятника неисчерпаем, но, в первую очередь, как отметил Чэн Чжун-ин, он может быть плодотворно используем в медицине, изучении интеллектуальных способностей, теории планирования и управления.

В западной синологии «Чжоу и» также вызывает к себе все большее и большее внимание, о чем можно судить, например, по библиографии Чэн Чжун-ина и Э. Джонсона. В существующей ныне обширной литературе о «Чжоу и» на английском, французском и немецком языках освещены все основные аспекты ицзинистики. Наряду с постоянным появлением новых переводов и интерпретаций памятника[134] переиздаются и старые переводы, в том числе критиковавшиеся Ю.К. Щуцким труды Арлеза и Филастра[135]. Глубокое теоретическое осмысление «Чжоу и» дано в книгах Гельмута Вильгельма (сына Рихарда Вильгельма)[136], а практические приложения широко освещены в работах Лю Да, У. Э. Шеррилла и Чжу Вэнь-гуаня, Дианы Хук[137]. Новейшими статистическими методами исследовал «И цзин» американский ученый Ричард Кунст, который в своей диссертации продемонстрировал высокую степень систематизированности этого художественного текста, насквозь пронизанного реконструированной им рифмовкой[138]. Фактически Р. Кунст доказал положительно оцененное Ю.К. Щуцким предположение А. Уэйли о близости «Канона перемен» к «Канону стихов» («Ши цзину»)[139]. Повышенный интерес у англоязычных авторов вызывает мантическая сторона «Чжоу и», которой, в частности, были посвящены специальная конференция «Древнекитайская дивинация: „И цзин" и его контекст», состоявшаяся 2—4 марта 1982 г. в Чикаго, а также ряд докладов на состоявшемся 20 июля — 2 августа 1983 г. в Беркли международном семинаре по проблемам китайской дивинации и интерпретации знамений[140].

Таким образом, можно заключить, что научное и общекультурное внимание к величайшему памятнику китайской духовной культуры — «Чжоу и» — в настоящее время поистине обрело мировой масштаб, что побуждает и нас, вступая на этот полный головоломными загадками путь, использовать в качестве маяка фундаментальный труд нашего выдающегося соотечественника Ю.К. Щуцкого.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978, с. 403, примеч. 14.

[2] *Jung C.G.* Foreword. — The I Ching or Book of Changes. The R. Wilhelm translation rendered into English by C.F. Baynes. Vol. 1. N.Y., 1950, c. XX.

[3] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960, с. 47. См. также с. 112 настоящего издания.

[4] *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 91. См. также с. 65 настоящего издания.

[5] *Cheng Chung-ying, Johnson E.* A Bibliography of the I Ching in Western Languages. — Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1987. Vol. 14, № 1, c. 73-90.

[6] Об этих научных симпозиумах см.: *Чжан У.* «Чжоу и» яньцзю ды синь шоухо, синь тэдянь, синь цюйши (Новые результаты, новые особенности, новые тенденции исследований «Чжоу и»). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю (Исследования по истории китайской философии). Пекин, 1985, № 1, с. 110—116; *Янь Вэнь.* Гоцзи «Чжоу и» сюэшу таолуньхуй цзуншу (Обзор международной научной конференции по «Чжоу и»). — Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1988, № 3, с. 79—80; *Ван Синь-чунь.* Гоцзи «Чжоу и» сюэшу таолуньхуй цзуншу (Обзор международной научной конференции по «Чжоу и»). — Чжоу и яньцзю (Исследования «Чжоу и»). Цзинань, 1988, № 1, с. 118—120; *Шэн Юй.* «Чжоу и» юй Чжунго вэньхуа. Гоцзи Чжоу и сюэшу таолуньхуй цзяньшу («Чжоу и» и китайская культура. Краткий отчет о международной научной конференции по «Чжоу и»). — Чжунгосюэ даобао (Синологический вестник). Пекин, 1988, № 1, с. 58—59.

[7] *Ницэ.* Цзиньнянь Жибэнь чубань буфэнь «И» сюэ шуму (Библиография японской ицзинистики за последние годы). — Чжоу и яньцзю. 1988, № 1, с. 121—126.

[8] См., например: *Зинин С.В.* Построение гексаграмм «И цзина». — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 17—26; *он же.* Мантические ритуалы **бу и ши** в эпоху Чунь цю (VIII—V вв. до н.э.). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 155—172; *Карапетьянц А.М.* «Ба гуа» как классификационная схема. — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982, с. 49—66; *он же.* К проблеме структуры «И цзина». — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983, с. 51—74; *он же.* Двоично-четверичное кодирование в «И цзине». — Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1985, с. 57—65; *он же.* Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа (препринт ИИЕТ АН СССР, № 25). М., 1989; *Кобзев А.И.* Нумерологическая методология классической китайской философии. — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983, с. 33—50; *он же.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 17—55; *он же.* Гексаграммная мантика в эпоху Чуньцю. — Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1989, с. 10—22; *он же.* «Чжоу и» — китайская библия. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1989, № 3, с. 175—189; *он же.* Величайший оракул Востока. — Там же. 1990, № 4, с. 138—144; *Спирин В.С.* Локализация «прибавления» и «вычитания» в «И цзине». — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.1. М., 1981, с. 93—100; *он же.* Формальное построение «Си цы чжуани». — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1975. М., 1982, с. 212—242; *он же.* О значении древнего порядка триграмм. — Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1986, с. 45—50.

[9] *Алексеев В.М.* Китайская литература, с. 404, примеч. 23.

[10] *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 388. См. также с. 515 настоящего издания. Следует все же уточнить, что в 1929 г. в Лояне провинции Хэнань была вырыта каменная плита с текстом восемнадцати триграмм (№ 37—54) и комментариев «Вэнь янь» и «Шо гуа» общим объемом в 491 иероглиф, датируемая 172—177 гг. (эпоха Си-пин).

См. об этом работы Ма Хэна и Цянь Сюань-туна, впервые опубликованные в «Библиографическом ежемесячнике Пекинского университета» («Бэйцзин дасюэ тушубу юэкань». Пекин, 1929. Т. 1, № 2) и воспроизведенные в первом сборнике «Собрания исследовательских статей о „Чжоу и"» («Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи». Ред. Хуан Шоу-ци, Чжан Нань-вэнь. Пекин, 1987, с. 536—548). Хотя далее В.М. Алексеев утверждает, что «фрагменты — **не текст**», использование данного фрагмента «Чжоу и», имеющего определенные знаковые отличия от стандартного варианта, было бы небесполезно для книги Ю.К. Щуцкого, в которой он, к сожалению, не учтен.

[11] *Чжу Бо-кунь.* И сюэ юй Чжунго вэньхуа (Ицзинистика и китайская культура). — Чжунго вэньхуа шуюань цзянъянь лу (Доклады Академии китайской культуры). Сб. 1. Лунь Чжунго чуаньтун вэньхуа (О традиционной китайской культуре). Пекин, 1988, с. 205.

[12] *Бань Гу.* Хань шу (Книга [об эпохе] Хань). — Эр ши у ши (25 хроник). Т. 1. Шанхай, 1934, с. 432, 434.

[13] Чжуан-цзы цзи цзе («[Трактат] Учителя Чжуана» с собранием разъяснений). — Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Кн. 3. Пекин, 1956, с. 216; Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 284; Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI—IV вв. до н.э.). М., 1967, с. 315.

[14] *Чжу Си.* Чжоу и бэнь и (Коренной смысл «Чжоуских перемен»). — Тун бань Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанные с медных досок). Кн. 1. Шанхай, 1936, с. 64. Далее — Чжоу и.

[15] Чжоу и, с. 62.

[16] Сюнь-цзы ([Трактат] Учителя Сюня). — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 2, с. 108. См. также: *Цюй Вань-ли.* И гуа юань юй гуй бу као (Исследование происхождения три- и гексаграмм «Перемен» из гаданий на черепахе). — Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи (Собрание исследовательских статей о «Чжоу и»). Сб. 1. Пекин, 1987, с. 43—63.

[17] См.: *Зинин С.В.* Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю.

[18] См.: *Швырев Ю.А.* Письма Лейбница о двоичной системе счисления и ее китайских истоках. — Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.1. М., 1987, с. 145—147; *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 28—30; с. 91–93 настоящего издания.

[19] См.: Вэнь у (Памятники культуры) Пекин, 1984, № 3, с. 1—24; Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 594—640.

[20] См., например: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 63—65; с. 129–131 наст. издания.

[21] Чжоу ли (Чжоуская благопристойность). — Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями). Пекин, 1957, кн. 13, с. 877.

[22] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 65; с. 131 настоящего издания; ср.: *Пи Си-жуй.* Цзин сюэ тун лунь (Общие суждения по каноноведению). Ч. 1. Пекин, 1982, с. 8.

[23] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 65, 84, примеч. 70; с. 131, 165 настоящего издания.

[24] Цит. по: Чжоу ли, кн. 13, с. 877.

[25] Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958, с. 34; ср.: Го юй (Речи царств). М., 1987, с. 60. Здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, нумерация гексаграмм соответствует последовательности Вэнь-вана, отраженной в переводе Ю.К. Щуцкого.

[26] См. также: *Кобзев А.И.* Гексаграммная мантика в эпоху Чуньцю.

[27] Ли цзи (Записки о благопристойности). — Ши сань цзин чжу шу. Кн. 22, с. 991; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 101—102. В русском переводе неточность: вместо «Куйцянь» должно быть «Кунь Цянь», т.е. соединенные названия двух *гуа* (гексаграмм) как обозначение некоего текста.

[28] *Сыма Цянь.* Ши цзи (Исторические записки). — Эр ши у ши. Т. 1, с. 4, 117; *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. М., 1972, с. 134; т. 4, М., 1986, с. 180.

[29] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 64, с. 130 настоящего издания.

[30] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 124—126, с. 208–210 настоящего издания.

[31] *Зинин С.В.* Из предыстории традиционной китайской науки. — Древний и средневековый Восток: История, филология (проблемы источниковедения). М., 1984, с. 69—81; *он же.* Отражение «И цзина» в «Цзо чжуани» и концепция перемен. — Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1984, с. 51—61; *он же* . Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю.

[32] *Лю Да-цзюнь.* Чжоу и гай лунь (Общие суждения о «Чжоу и»). Цзинань, 1986, с. 109—135. См. также: *Гао Хэн.* Чжоу и гу цзин тун шо (Общее изъяснение древнего канона «Чжоу и»). Пекин, 1958, с. 112—130; *Ся Хань-и.* «Чжоу и» ши фа юань у «чжи гуа»

као. (Исследование изначального отсутствия [формулы] «чжи гуа» в практике гаданий на тысячелистнике «Чжоу и»). — Чжоу и яньцзю. 1988, № 1, с. 15—19.

[33] В имеющихся русских переводах некоторых из этих фрагментов — одного из «Цзо чжуани» (Чжао, 1-й г. — Ши сань цзин чжу шу. Кн. 30, с. 1656) и всех трех из «Го юя» (Го юй. Шанхай, 1958, с. 34, 129, 131) — даже опытные переводчики, к сожалению, упустили смысл употребления гексаграмм и разъясняющих триграмм, частично даже не опознав их (Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1972, с. 11; Го юй. М., 1987, с. 60, 174, 176). Отсюда ясно видно, что такие тексты не могут быть правильно поняты и переведены без предварительного специального исследования, подобного тому, которое осуществил Ю.К. Щуцкий.

[34] У Лю Да-цзюня указано неточное число таких случаев: одиннадцать вместо десяти (*Лю Да-цзюнь*. Чжоу и гай лунь, с. 120).

[35] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 29, с. 1235.

[36] Чжоу и, с. 60—61; Ши сань цзин чжу шу. Кн. 2, с. 379—382. Подробное описание этой техники гадания см.: [Предисловие] Ши и (Правила гадания на тысячелистнике) в кн. Чжоу и, с. 2—4; *Зинин С.В.* Построение гексаграмм «И цзина», с. 22—26; а также раздел «Гадания по „Канону перемен"» в настоящем издании.

[37] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 32, с. 2150.

[38] Ши сань цзин чжи шу. Кн. 28, с. 623.

[39] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 32, с. 2357.

[40] В ценные таблицы С.В. Зинина проникли досадные неточности: в них указаны двадцать восемь, а не двадцать девять гексаграмм, и не все данные о количестве их употреблений верны. См.: *Зинин С.В.* Отражение «И цзина» в «Цзо чжуани» и концепция перемен, с. 60; *он же.* Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю, с. 170—171.

[41] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 29, с. 1235.

[42] *Лю Да-цзюнь.* Чжоу и гай лунь, с. 127—129.

[43] Го юй. Шанхай, 1958, с. 129; ср.: Го юй. М., 1987, с. 174.

[44] Го юй. Шанхай, 1958, с. 131; ср.: Го юй. М., 1987, с. 176.

[45] Чжоу и, с. 71—72; Ши сань цзин чжу шу. Кн. 2, с. 458.

[46] Подробно о нем см.: *Спирин В.С. О* «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая. — Дальний Восток. М., 1961, с. 173—222; *Кобзев А.И.* Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань у». — Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1980, с. 76—92; *он же.* Этимология нумерологического термина «сань у» и его связь с астрономией. — Двадцать первая научная конференция «Общество и государство в Китае» Ч. 1. М., 1990, с. 22—38; *Карапетьянц А.М.* Об истоках и буквальном смысле понятия «сань у». — Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 62—73.

[47] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 28, с. 550.

[48] Го юй. Шанхай, 1958, с. 34; ср.: Го юй. М., 1987, с. 60.

[49] Ши сань цзин чжу шу. Кн. 22, с. 991; ср.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 343, примеч. 13.

[50] Мэй хуа и шу чжэнь цзин (Истинный канон «Числа „Перемен", [открытые] цветением сливы»). Ред. Хань Дун. Гуйлинь, 1991; *Liu Da.* I Ching Numerology. N.Y. etc., 1979.

[51] См. об этом трактате: *Sherrill W.A., Chu W.K.* The Astrology of I Ching. L., 1976.

[52] См. также: *Давыдов С.М.* Еще раз о порядке гексаграмм в «Книге перемен». — Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 24—26.

[53] Ср.: *Хорошилов Г.А.* О принципах фань и дуй в связи с последовательностями гексаграмм по Фу-си и Вэнь-вану. — Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 136—139.

[54] Чжоу и, с. 58.

[55] Лао-цзы чжу («[Трактат] Учителя Лао» с комментариями). — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 3, с. 14; ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 122.

[56] У-цзы ([Трактат] Учителя У). — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 6, с. 1; ср.: *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 318.

[57] *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 384; с. 511 настоящего издания.

[58] Предисловие. — Чжоу и, с. 4.

[59] Согласно китайской нумерологии, 1, 2, 3, 4, 5 — это «порождающие» (*шэн*) числа, а 6, 7, 8, 9, 10 — «формирующие» (*чэн*).

[60] Чжоу и, с. 62.

[61] Подробно см.: *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
[62] См. также: *Зинин С.В.* Построение гексаграмм «И цзина», с. 23.
[63] Чжоу и, с. 71—72.
[64] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 73—88; *он же.* Классификационная схема «пять элементов» — **у син**. — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 34—48; *он же.* Пространственно-числовые модели китайской нумерологии. — Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 29—45; *он же.* Методологические особенности классической китайской философии и категория «пять элементов». — История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 1. М., 1986, с. 57—76.
[65] См., например: Предисловие. — Чжоу и, с. 7; *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 23; с. 86 настоящего издания.
[66] Чжоу и, с. 70—72; см. также: *Карапетьянц А.М.* «Ба гуа» как классификационная схема.
[67] *Кобзев А.И.* Нумерологическая методология, с. 43—47.
[68] Чжоу и, с. 62.
[69] Чжоу и, с. 71—72; ср. перевод: *Карапетьянц А.М.* «Ба гуа» как классификационная схема, с. 64—66, § 6—10.
[70] См., например: *Чжао Го-хуа.* Ба гуа фухао юань ши шуцзы ии ды синь таньсо (Новое исследование изначального цифрового смысла символов восьми триграмм). — Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1987, № 6, с. 45—59; *Лю Чжэн и др.* Дуй «Ба гуа фухао юань ши шуцзы ии ды синь таньсо» и вэнь ды фаньин (Отклики на статью «Новое исследование изначального цифрового смысла восьми триграмм»). — Чжэсюэ яньцзю. 1988, №3, с. 74—78; Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 1—107; *Camman S.* Some Early Chinese Symbols of Duality. — History of Religions. Vol. 24, № 3. Chicago, 1985, с. 215—254; *Hacker E.A.* A Note on Formal Properties of the Heaven Sequence. — Journal of Chinese Philosophy. Vol. 10, № 2. Honolulu, 1983, с. 169—172.
[71] См., например: *Liu Da.* I Ching Numerology, с. 144.
[72] Гуань-цзы ([Трактат] Учителя Гуаня). — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 5, с. 177; ср.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 22.
[73] Чжоу и, с. 63.
[74] Ср.: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 29—30; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика. — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 59—60; *Швырев Ю.А.* Письма Лейбница; *Лю Вэй-хуа.* Тань И шу чжи ми (Обсуждение загадок числистики «[Канона] перемен»). — Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). Сб. 6. Пекин, 1981, с. 1—24; *Camman S.* Some Early Chinese Symbols, с. 246.
[75] См., например: *Сюй Цинь-тин.* И цзин яньцзю (Исследование «Канона перемен»). Тайбэй, 1970, с. 33—35.
[76] *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика, с. 60—65.
[77] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 98—99; с. 181—183 настоящего издания.
[78] См., например: *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика, с. 60—62.
[79] Из последних публикаций см., например, рецензию на книгу У Энь-пу «„Чжоу и" — древнекитайская модель мира» («Чжоу и» — гудай Чжунго ды шицзе туши», 1988): *Цзин Линь.* «Чжоу и» яньцзю ды синь цзиньчжань (Новое продвижение в исследованиях «Чжоу и»). — Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1989, № 5, с. 73—74; *Цзян Го-лян.* «Чжоу и» юаньли юй гудай кэ-цзи (Исходные принципы «Чжоу и» и древнекитайская наука и техника). Сямэнь, 1990.
[80] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 31—33, 126; с. 94—97, 210 настоящего издания.
[81] *Нейгебауер О.* Лекции по истории античных математических наук. Т. 1. Догреческая математика. М.-Л., 1937, с. 44; *Выгодский М.Я.* Арифметика и алгебра в древнем мире. М., 1967, с. 132—134.
[82] *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976, с. 298; см. также: *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959, с. 25—29.
[83] Чжоу и, с. 68.
[84] Чжоу и, с. 68.
[85] *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 384; с. 511 настоящего издания.

[86] Чжоу и, с. 58.

[87] *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 384; с. 512 настоящего издания.

[88] *Карапетьянц А.М.* К проблеме структуры «И цзина»; *Блюмхен С.И.* Некоторые особенности распределения триграмм в гексаграммах «Книги перемен». — Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 134—135; *он же.* Опыт реконструкции семантики «Книги перемен». — Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1988, с. 33—36; *Давыдов С.Д.* О порядке гексаграмм в «Книге перемен». — Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае», с. 37—45; *он же.* Еще раз о порядке гексаграмм в «Книге перемен». — Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 23—27.

[89] *Карапетьянц А.М.* Двоично-четверичное кодирование в «И цзине», с. 58; *Швырев Ю.А.* О гексаграммах мавандуйского «И цзина». — Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 51.

[90] См., например: *Сазонов В.А.* Солнечные и лунные циклы в интерпретациях «И цзина». — Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 73.

[91] См., например: Вэнь у. Пекин, 1984, № 3, рис. 1—2.

[92] Хуайнань-цзы ([Трактат] Хуайнаньского Учителя). — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 7, с. 60.

[93] См., например: *Давыдов С.Д.* Еще раз о порядке гексаграмм в «Книге перемен», с. 25, 27, схемы 3, 4.

[94] См., например: *Чэнь Чжао.* Хэ-сун И-ло дянь-нао чжэнь-цзю сюэ (Учение Хэ-суна о применении схем «Чжоу и» и ЭВМ в игломоксатерапии). Тайбэй, 1975, с. 18—19; ср.: *Фалев А.И.* Методологические принципы поддержания баланса в организме в традиционной китайской медицине. — Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 59, схема 2.

[95] Упоминая эту книгу, Ю.К. Щуцкий в качестве ее автора назвал Цзяо Хуна (в настоящем издании уточнена транскрипция его имени: Гун, а не Хун), т.е. Цзяо Янь-шоу, однако, по современным данным, она могла быть создана и несколько позже — Цуй Чжуанем.

[96] *Ян Сюн.* Тай сюань цзин (Канон великой тайны). Тайбэй, 1968; ср.: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 139—142; *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика. — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. с. 59—60; *Walters D.* The Alternative I Ching. Wellingborough (Northamptonshire), 1987.

[97] *Чжан Я-чу, Лю Юй.* Цун Шан Чжоу ба гуа шуцзы фухао тань шифа ды цзигэ вэньти (Обсуждение некоторых вопросов гадания на тысячелистнике на основе числовых символов триграмм [эпохи династий] Шан и Чжоу). — Каогу (Археология). Пекин, 1981, № 2, с. 154—163; *то же.* — Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 573—593.

[98] Чжоу и, с. 65.

[99] *Бо Цань, Ци Цюань.* «Чжунго чжэсюэ ши шуму тияо» сюаньлу (1911—1949). Сюй и (Извлечения из «Конспективной библиографии по истории китайской философии» [1911—1949]. Продолжение первое). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Пекин, 1984, № 4, с. 122—127.

[100] Чжоу и иньдэ. Фу бяо цзяо цзин вэнь (Индекс к «Чжоу и», дополненный размеченным и сверенным текстом канона). — Иньдэ. Тэ кань ди ши хао (Индексы. Дополнения: № 10). Пекин, 1935.

[101] Чжоу и чжэн и (Правильный смысл «Чжоу и»). — Ши сань цзин чжу шу. Кн. 1, 2.

[102] *Чжу Цзюнь-шэн.* Лю ши сы гуа цзин цзе (Разъяснение канона 64 гексаграмм). Пекин, 1958.

[103] *Гао Хэн.* Чжоу и гу цзин цзинь чжу (Современные комментарии к древнему канону «Чжоу и»). Шанхай, 1949; *он же.* Чжоу и гу цзин тун шо; *он же.* Чжоу и цза лунь (Разные суждения о «Чжоу и»). Цзинань, 1962; *он же.* Чжоу и гу цзин цзинь чжу. Пекин, 1989.

[104] *Ли Цзин-чунь.* Чжоу и чжэсюэ цзи ци бяньчжэнфа иньсу (Философия «Чжоу и» и ее диалектический фактор). Цзинань, 1961; Сюй и (Продолжение первое). Цзинань, 1962. Тема эта продолжала муссироваться и дальше, находя отражение даже в публикациях на Тайване. См., например: *Tchen Ni-kia.* The Materialist Dialectics in I Ching Super-Marx, Super-Jesus, 5000 Years Ago. — Chinese Culture. Yangmingshan, Vol. 24, № 2, c. 25—39.

[105] *Чэнь Мэн-лэй.* Чжоу и цянь шу (Простое изложение «Чжоу и»). Кн. 1—4. Шанхай, 1988.

[106] *Сун Шу-шэн.* Чжоу и яо и (Основной смысл «Чжоу и»). Цзинань, 1988.

[107] *Сун Цзо-инь.* Чжоу и и чжу юй као бянь («Чжоу и» с переводом, комментарием и критическим разбором). Чанша, 1987; *Сунь Чжэнь-шэн.* И цзин цзинь и (Современный перевод «Канона перемен»). Хайкоу, 1988; *Лю Чжэн, Ян Бин.* Туй гуа и чжи лу. — «Чжоу и» тун шо (Заметки о легком понимании построения гуа. — Общее изъяснение «Чжоу и»). Шицзячжуан, 1989, с. 45—150.

[108] *Ли Цзин-чи.* Чжоу и тань юань (Изыскание истоков «Чжоу и»). Пекин, 1978; *он же.* Чжоу и тун и (Общий смысл «Чжоу и»). Пекин, 1981; *Чжан Ли-вэнь.* Чжоу и сысян яньцзю (Исследование идеологии «Чжоу и»). Ухань, 1980; *Сун Цзо-инь.* Чжоу и синь лунь (Новые суждения о «Чжоу и»). Чанша, 1982; *Лю Да-цзюнь.* Чжоу и гай лунь; *Чжу Бо-кунь.* И сюэ чжэсюэ ши (История ицзинистической философии). Кн. 1. Пекин, 1986; Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи; *Цзинь Цзин-фан.* Чжоу и цзянцзо (Лекции о «Чжоу и»). Гирин, 1988; *Хуан Шоу-ци.* И сюэ цюнь шу пин и (Взвешенное обсуждение множества ицзинистических книг). Пекин, 1988; *Лю Чжэн, Ян Бин.* Туй гуа и чжи лу.

[109] *Шэнь И-цзя.* Кэсюэ усюань ды Чжоу и (Научный и демистифицированный «Чжоу и»). Пекин, 1984; *Дун Гуан-би.* И ту ды шусюэ цзегоу (Математическая структура схем «Перемен»). Шанхай, 1987; *У Энь-пу.* Чжоу и — гудай Чжунго ды шицзе туши («Чжоу и» — древнекитайская модель мира). Пекин, 1988; *Ван Си-юй.* Юйчжоу юаньсу Чжоу и цзинло ту (Первоэлементы вселенной в основополагающих схемах «Чжоу и»). Пекин, 1989; *Лю Вэй-хуа.* Тань И шу чжи ми — Чжунго гудай ды шули чжэсюэ (Обсуждение загадок числистики «Перемен» — Древнекитайская математическая философия). — Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). Сб.6. Пекин, 1981, с.1—24; *Ян Чжун-хуай.* Цзисуаньцзи хэ «И цзин» ды фацзэ (Компьютер и принципы «Канона перемен»). — Чжоу и яньцзю. Цзинань, 1988, № 1, с. 40—51, 57.

[110] См., например: *Вань Шу-чэнь.* Чжоу и бянь тун цзе (Общее разъяснение изменений по «Чжоу и»). Тайбэй, 1960.

[111] См., например: *Цюй Вань-ли.* Чжоу и цзи ши («Чжоу и» с собранием объяснений). Тайбэй, 1986; *Нань Хуй-цзинь и др.* Чжоу и цзинь чжу цзинь и («Чжоу и» с современным комментарием и современным переводом). Тайбэй, 1986.

[112] См., например: *Сюй Цинь-тин.* И цзин яньцзю.

[113] *Лю Шу-сюнь.* «Чжоу и» яньцзю цзинькуан (Современное положение в изучении «Чжоу и»). — Синьхуа вэньчжай. Пекин, 1983, № 7, с. 27—29.

[114] См. также: *Чжан Тай-янь.* Ба гуа ши мин (Объяснение названий триграмм). — Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи. с. 1—2.

[115] Чжоу и, с. 64; Ши сань цзин чжу шу. Кн. 2, с. 413; ср.: *Шуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 41—42, с. 105–107 наст. издания. Об узелковом письме и записях-зарубках на бамбуковых планках в связи с происхождением *гуа* см.: Народы Восточной Азии. М.-Л., 1965, с. 346—348; *Карапетьянц А.М.* Китайское письмо до унификации 213 г. до н.э. — Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 228—229 и далее; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. — Китайские социальные утопии. М., 1987, с. 78—79; *Чэнь Дао-шэн.* Чун лунь ба гуа ды цююань (Повторные суждения о происхождении триграмм). — Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 64—95.

[116] *Гао Хэн.* Чжоу и гу цзин тун шо, с. 112.

[117] О *чжоу цы* см. также: *Зинин С.В.* Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю, с. 161.

[118] О «Лянь шань» и «Гуй цзан» см. также статьи Лю Ши-пэя и Гао Мина в сборнике «Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи» (с. 108—131).

[119] Показательно, что в «И цзине» сами термины *инь* и *ян* практически отсутствуют: здесь имеется лишь один иероглиф *инь* в нетерминологическом значении «тень» (гекс. № 61, II. — Чжоу и, с. 52; *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 195; с. 279 настоящего издания). В «И чжуани» же термины *инь* и *ян* встречаются по 19 раз каждый.

[120] Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 576—581.

[121] Там же, с. 587.

[122] *Чжан Чжэн-лан.* Ши ши Чжоу чу цинтун ци минвэнь чжун ды И гуа (Попытка объяснения триграмм и гексаграмм «Перемен» в раннечжоуской эпиграфике на бронзе). — Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 551—556.

[123] Там же, с. 557.

[124] Там же, с. 569.

[125] См.: Фуян Шуангудуй Си Хань Жу-инь-хоу му фацзюэ цзянь бао (Краткий отчет о вырытом в могиле Жу-инь-хоу [эпохи] Западной Хань в фуянском кургане Шуангудуй). — Вэнь у. Пекин, 1978, № 8; Фуян Хань цзянь цзянь цзе (Краткое ознакомление с фуянскими [текстами] на бамбуковых планках [эпохи] Хань). — Вэнь у. Пекин, 1983, № 2; Чжоу и яньцзю лунььвэнь цзи, с. 606.

[126] *Янь Вэнь.* Гоцзи «Чжоу и» сюэшу таолуньхуй цзуншу, с. 79—80.

[127] Символы (*сян*) и числа (*шу*) являются главными компонентами нумерологического учения (*сян шу чжи сюэ*) «Чжоу и». Подробно см.: *Спирин В.С.* «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте «нумерологии» (сян шу). — Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. с. 215—222; *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. — Этика и ритуал в традиционном Китае, с. 37 и сл.

[128] Так, на одной гадательной кости указаны необычные названия двух выраженных в числах гексаграмм (№ 12 и № 64) — Куй и Вэй, а вместе эти иероглифы образуют одно из имен господина Лянь-шаня, т.е. Фу-си. См.: *Чжан Чжэн-лан.* Ши ши Чжоу чу цинтун ци минвэнь чжун ды И гуа, с. 552; *Дун Гуан-би.* И ту ды шусюэ цзегоу, с. 8.

[129] О времени создания и авторстве «Чжоу и» см. также: Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 157—506; *Цзинь Цзин-фан.* Гуаньюй «Чжоу и» ды цзочжэ вэньти (К вопросу об авторе «Чжоу и»). — Чжоу и яньцзю, №1, с. 1—7, 19.

[130] См. также: *Ян Лю-цяо.* «И чжуань» юй «Лао-цзы» (Комментирующая часть «Чжоу и» и «Дао дэ цзин»). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь, 1981, № 1, с. 5—13; *Юй Дунь-кан.* Лунь «И чжуань» хэ Лао-цзы бяньчжэнфа сысян ды и тун (Суждения о сходствах и различиях в диалектической мысли комментирующей части «Чжоу и» и Лао-цзы). — Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1983, № 7, с. 46—53; *Сунь Юнь и др.* «Лао-цзы» хэ «И чжуань» чжэсюэ сысян бицзяо яньцзю таолунь цзуншу (Обзор обсуждения сравнительных исследований философской мысли «Дао дэ цзина» и комментирующей части «Чжоу и»). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Пекин, 1986, № 4, с. 79—83; *Чэнь Гу-ин.* «И чжуань. Си цы» со шоу Лао-цзы сысян ды инсян (Влияние идеологии Лао-цзы на комментарий «Си цы» к «Чжоу и»). — Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1989, № 1, с. 34—42, 52.

[131] Встречающиеся на баньпоской керамике особые знаки-насечки А.М. Карапетьянц пытался связать с зарубочным письмом (*шу ци*) и *Ло шу (Карапетьянц А.М.* Китайское письмо до унификации 213 г. до н.э., с. 229 и сл.). См. также: *Чжао Го-хуа.* Ба гуа фухао юань ши шучзы ши ды синь таньсо; Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи, с. 1—107; *Дун Гуан-би.* И ту ды шусюэ цзегоу; *Гао Мин.* О насечках на керамике и об истоках китайской иероглифической письменности. — Новое в зарубежной лингвистике. М., 1989, с. 299—333.

[132] См. также: *Кобзев А.И.* Теоретические основы китайской медицины. — Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987, с. 182—193; *Сазонов В.А.* Интерпретация схем Ло шу и Хэ ту. — Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 127—133; *Фалев А.И.* Классическая методология традиционной китайской чжэнь-цзю терапии. М., 1991; *Чэнь Чжао.* Хэ-сун И-ло дянь-нао чжэнь-цзю сюэ; *У Цзинь.* Чжун и юй И сюэ сян шу (Китайская медицина и ицзинистские символы и числа). — Чжоу и яньцзю. Цзинань, 1988, № 1, с. 52—57; *Lavier J.* Le Livre de la Terre et du Ciel: Les Secrets du Yi King. P., 1969; *Mussat M.* Les mouvements d'énergie en acupunture: Le Yi King. P., 1975.

[133] См. также: *Колоколов В.С.* Триграммы и гексаграммы классической книги «И цзин» и их применение в книге «Чунь цю». — Н.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Ч. 1. М., 1979, с. 91—107.

[134] См., например: *Blofield J. (tr.).* I Ching: The Chinese Book of Change. L., 1976; *Crowley A. (tr.).* I Ching. San Francisco, 1974; *Feng Gia-fu, Kirk J. (tr.).* I Ching. A Way of Centering and Tai Chi. L., 1970; *MacHovec F.J. (tr.).* I Ching. The Book of Changes. N.Y., 1971; *Offermann P.H.* Das altechinesische Orakel- und Weisheitsbuch I Ging. B., 1985; *Reifler S., Ravage A.* I Ching: A New Interpretation for Modern Times. N.Y., 1974.

[135] *Harlez Ch. de (tr.).* Le Yi King: Texte primitif traduit du chinois. P., 1970; *Philastre P.-L.-F. (tr.).* Le Yi King ou Livre des changements de la dynastie des Tscheou. T. 1, 2. P., 1975.

[136] *Wilhelm H.* Change: Eight Lectures on the I Ching. N.Y., 1960; *он же.* Heaven, Earth and Man in the Book of Changes: Seven Eranos Lectures. Seattle, 1977.

[137] *Liu Da.* T'ai Chi Ch'uan and I Ching: A Choreography of Body and Mind. N.Y., 1972; *он же.* I Ching Coin Prediction. New York—Evanston, 1975; *он же.* I Ching Numero-

logy: Based on Shao Yung's Classic «Plum Blossom Numerology». N.Y., 1979; *Sherrill W.A.* Heritage of Change: A Background to Chinese Culture. Taipei, 1972; *Sherrill W.A., Chu W.K.* The Astrology of I Ching. L., 1976; *они же.* An Anthology of I Ching. L., 1977; *Hook D.F.* The I Ching and You. London—Boston, 1973; *она же.* The I Ching and Mankind. London—Boston, 1975; *она же.* The I Ching and Its Associations. London—Boston, 1980.

[138] *Kunst R.F.* The Original Yijing: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Glosses Based on Recent Scholarship. Ph. D. diss. Univ. of California. Berkeley, 1982.

[139] *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 46—47, с. 111 настоящего издания.

[140] Workshop on Chinese Portents Interpretation and Divination. Berkeley (California), 1984.

А. И. Кобзев

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ Ю.К. ЩУЦКОГО

Юлиан Константинович Щуцкий родился 10 (23) августа 1897 г. в Екатеринбурге. Отец его был лесничим, окончившим Лесную академию в Польше, мать преподавала французский язык и музыку. Высшее образование Ю.К.Щуцкий получил в Петербурге (Петрограде, Ленинграде), куда его семья переехала в 1913 г. В 1915 г. он окончил реальное училище («Приют принца Ольденбургского») и поступил в Петроградский политехнический институт на экономическое отделение, однако в 1917 г. оставил его и перевелся сначала в Практическую восточную академию, а затем, через год, — в Петроградский университет, который окончил в 1922 г. по кафедре китаеведения этнолого-лингвистического отделения факультета общественных наук, где изучал китайский язык под руководством таких корифеев отечественного востоковедения, как В.М. Алексеев (1881—1951), Н.И. Конрад (1891—1970), О.О. Розенберг (1888—1919).

Со студенческой скамьи Ю.К. Щуцкий начал научно-исследовательскую и переводческую деятельность, в результате чего уже в 1923 г. вместе с В.М. Алексеевым опубликовал «Антологию китайской лирики VII—IX вв.», основанную на его дипломной работе «Антология Тан». Рецензируя это издание в 1924 г., Н.И. Конрад писал: «В нашей популярной синологической литературе книжка Ю.К. Щуцкого — событие несомненно исключительное, ничего равного ей у нас до сих пор еще не было, и можно лишь радоваться за судьбу новой русской синологической школы, обладающей представителем, который сумел так начать свое печатное служение избранному делу»[1]. В 1922 г. Ю.К. Щуцкий первым на Западе приступил к переводу обширного и очень сложного философского трактата даоса-алхимика Гэ Хуна «Баопу-цзы» (III—IV вв.). Ныне сохранился перевод гл. 1 памятника в рукописи его доклада «Исповедание Дао у Гэ Хуна» (1923) и пространные замечания о нем В.М. Алексеева.

Будучи еще студентом, в 1920 г. Ю.К. Щуцкий начал работать в Азиатском музее Академии наук, где прошел служебный путь от научного сотрудника 3-го разряда до ученого хранителя музея, а затем после реорганизации в 1930 г. музея в Институт востоковедения АН СССР стал ученым специалистом и с 1933 г. — ученым секретарем китайского кабинета института. В 1936—1937 гг. он сотрудничал в Государственном Эрмитаже. По рекомендации В.М. Алексеева в 1928 г. Ю.К. Щуцкий был командирован Академией наук в Японию для приобретения японских и китайских книг и ознакомления с научно-исследовательской деятельностью японских синологов. В Японии он пробыл четыре с половиной месяца, живя в Осаке при буддийском храме.

Ю.К. Щуцкий вел научно-педагогическую и преподавательскую деятельность. Сразу после окончания университета, осенью 1922 г., по рекомендации своего неизменного покровителя В.М. Алексеева он был зачислен научным сотрудником 2-го разряда на кафедру китайской филологии Научно-исследовательского института сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока имени А.Н. Веселовского при Петроградском университете. Там же в 1924 г. по представлении статьи «Основные проблемы в истории текста Ле-цзы», позднее

напечатанной в «Записках Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР» (1928), и на основании более чем благожелательной докладной записки В.М. Алексеева Ю.К. Щуцкий прошел квалификационную комиссию, получив право на преподавание китаеведных дисциплин в вузах в качестве доцента. С этого времени он вел различные синологические курсы как теоретического, так и практического характера в Ленинградском университете, Ленинградском институте истории, философии и лингвистики, Ленинградском институте живых восточных языков (Ленинградском восточном институте имени А.С. Енукидзе). В соответствии со своей основной научной специализацией Ю.К. Щуцкий преподавал главным образом историю китайской философии и китайский язык.

Являясь прирожденным полиглотом и постоянно занимаясь соответствующим самообразованием, Ю.К. Щуцкий постепенно овладел практически всем спектром языков, связанных с китайской иероглификой, не говоря уж об основных европейских языках. К концу жизни ему был доступен весьма широкий лингвистический круг: китайский, японский, корейский, вьетнамский (аннамский), маньчжурский, бирманский, сиамский (таи), бенгальский (бенгали), хиндустани, санскрит, арабский, древнееврейский, немецкий, французский, английский, польский, голландский и латынь. Не получив возможность побывать в Китае, но в совершенстве зная пекинский диалект китайского языка, Ю.К. Щуцкий также овладел его гуанчжоуским (кантонским, или южнокитайским) диалектом. Впервые в отечественном востоковедении он ввел преподавание гуанчжоуского диалекта и вьетнамского языка, создав для последнего учебник (1934). Совместно с Б.А. Васильевым (1899—1946), другим выдающимся учеником В.М. Алексеева, он написал также в 1934 г. учебник китайского языка (байхуа). Ю.К. Щуцкий входил в состав временной комиссии по латинизации китайской письменности при Всесоюзном центральном комитете нового алфавита и постоянно участвовал в работе группы по изучению синтаксиса в Ленинградском научно-исследовательском институте языкознания. Наиболее значительным результатом его лингвистических изысканий стала статья «Следы стадиальности в китайской иероглифике» (1932).

11 февраля 1935 г. Ю.К. Щуцкий получил звание профессора. Сохранилось написанное для этого в октябре 1934 г. представление академика В.М. Алексеева («Записка о Ю.К. Щуцком»). В феврале 1935 г. В.М. Алексеев также составил публикуемую ниже «Записку о научных трудах и научной деятельности профессора-китаеведа Юлиана Константиновича Щуцкого», в которой предлагал увенчать его ученой степенью доктора востоковедных наук honoris causa. Это предложение не было реализовано, но зато 15 июня 1935 г. Ю.К. Щуцкий удостоился степени кандидата языкознания без защиты диссертации. 3 июня 1937 г. он в качестве докторской диссертации с блеском защитил законченную за два года до этого монографию «Китайская классическая „Книга перемен". Исследование, перевод текста и приложения», официальный отзыв на которую дал все тот же В.М. Алексеев. Эта глубокая и скрупулезная рецензия, представляющая самостоятельный научный интерес, является ценным дополнением к работе Ю.К. Щуцкого, поэтому мы сочли целесообразным включить ее в настоящее издание. Вторым официальным оппонентом был член-корреспондент (позднее — действительный член) АН СССР Н.И. Конрад, чья оценка данной работы также представлена ниже.

После защиты диссертации рукопись Ю.К Щуцкого поступила для публикации в Ленинградское отделение Издательства АН СССР, где ее редактором должен был стать работавший там тогда будущий академик Д.С. Лихачев. Однако 3 августа 1937 г. в пос. Питкелово Ленинградской области Ю.К. Щуцкий был арестован, а затем по печально знаменитой статье о контрреволюционной агитации и пропаганде (ст. 58, §10—11) осужден на «дальние лагеря и долгий срок без права переписки». В «оттепельной» справке о посмертной реабилитации последним в его

жизни указан 1946 год, а в «Биобиблиографическом словаре советских востоковедов» — 1941 год[2]. Однако за эвфемистическим изложением приговора скрывался расстрел в ночь с 17 на 18 февраля 1938 г.[3]. Достаточным основанием для этой варварской акции послужили его пребывание в Японии (1928), контакты с японскими учеными и публикация научной статьи на китайском языке в японском журнале (1934), открытое признание себя антропософом и т.п. «преступления».

Рукопись монографии Ю.К Щуцкого 28 ноября 1937 г. была возвращена из издательства в Институт востоковедения АН СССР (ныне — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН) по запросу его ученого секретаря. В архиве института она, в отличие от основной части рукописного наследия трагически погибшего ученого, благополучно пролежала до конца 50-х годов. В 1960 г. после реабилитации автора и благодаря усилиям Н.И. Конрада, выступившего в качестве редактора монографии, она была опубликована, сразу получила высокую оценку научной общественности и заняла место одной из вершин отечественного китаеведения.

Уже через полгода после выхода в свет «Китайской классической „Книги перемен"» компетентный рецензент В.А. Рубин писал, что «без всякого преувеличения работу Ю.К. Щуцкого можно назвать подвигом и достижением культуры в самом широком смысле»[4]. В другой рецензии, появившейся в 1963 г., Ф.С. Быков, отметив, что «до Ю.К. Щуцкого никто из европейцев не сделал и попытки приступить к решению столь исключительно сложной задачи», также признал его работу «настоящим научным подвигом»[5]. По прошествии нескольких лет еще решительнее высказался В.Г. Буров, назвавший труд Ю.К. Щуцкого «фундаментальным исследованием, равного которому нет в европейской синологии»[6]. В 1979 г. книга Ю.К. Щуцкого была переведена на английский язык и издана видными специалистами (в частности Г. Вильгельмом) сначала в США, а затем в Англии, что явилось свидетельством международного признания ее большой научной значимости. Это особенно впечатляет, поскольку речь идет о произведении, написанном почти за полвека до того. В рецензии на английский перевод, опубликованной одним из центральных востоковедных журналов Запада, работа Ю.К. Щуцкого была названа «экстраординарной», а сам автор — «проявившим замечательный аналитический талант»[7].

Среди дошедших до нас научных трудов Ю.К. Щуцкого монографии о «Книге перемен» несомненно принадлежит первое и особое место. Вторым по значению следует признать цикл его работ о даосизме: «Исповедание Дао у Гэ Хуна», «Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы», «Даос в буддизме» (1927), «Основные проблемы в истории текста Ле-цзы» (1928), статья о Ду Гуан-тине (1934), рецензия на книгу Б. Бельпэра «Даосизм и Ли Бо» (1935). Известно также, что в 1928 и 1936 гг. соответственно Ю.К. Щуцкий составил иероглифические указатели к фундаментальным даосским трактатам «Юнь цзи ци цянь» («Семь ящиков облачной литературы», XI в.) и «Дао дэ цзин» («Канон пути и благодати», V—IV вв. до н.э.). Ценный вклад в знакомство русскоязычного читателя с китайской классической поэзией внес он своими прекрасными переводами.

Ю.К. Щуцкий был высокоодаренной личностью, наделенной как экстраординарными научными способностями, так и большим художественным талантом, прежде всего в области музыки, живописи и поэзии. Его научный облик с достаточной полнотой представлен в помещенных далее отзывах В.М. Алексеева и Н.И. Конрада. Но следует подчеркнуть, что и научные, и художественные искания Ю.К. Щуцкого определялись единой мировоззренческой установкой, которая хорошо выражена им самим в автобиографическом «Жизнеописании», сделанном в 1935 г. по просьбе В.М. Алексеева. Этот публикуемый ниже документ показывает, что хотя философские взгляды Ю.К. Щуцкого не лишены фантастичности, их очевидное достоинство — стремление к целостному гуманистическому знанию, включающему в себя высшие духовные достижения различных

культур. При таком подходе исследование «Книги перемен» для Ю.К. Щуцкого составляло не только и даже не столько историко-культурную, сколько культуросозидательную и духовную задачу.

В начале рецензии В.М. Алексеева отмечено, какую стену непонимания и невежества пришлось пробить Ю.К. Щуцкому. Его научный и жизненный путь был не только усыпан многими терниями, но и украшен творческим общением с рядом выдающихся людей. Одним из первых среди них был В.М. Алексеев, всегда оказывавший своему лучшему ученику всяческую поддержку и неизменно отзывавшийся о нем в превосходных степенях, даже во времена, когда это можно было делать лишь косвенно, не называя имени[8]. О замечательной интеллектуально-игровой атмосфере, царившей в кругу В.М. Алексеева — Малаке, т.е. Малой академии, и особенно контрастировавшей с начинавшимся тогда умственным одичанием, живо свидетельствуют воспоминания дочери академика, М.В. Баньковской, «Малак — литературные вечера востоковедов. 20-е годы». В Малаке Ю.К. Щуцкого называли разными шутливыми именами: фра Щуц, Юлиан-отступник, студент Чу (Чу — его китаизированная фамилия, под которой он издал статью о Ду Гуан-тине). М.В. Баньковская приводит следующий стихотворный портрет Ю.К. Щуцкого, принадлежащий перу В.М. Алексеева:

Он брит, щек шелк — мат.
Глаз мал — взгляд так остр...
Фра Щуц средь нас монстр:
Гэ Хун был им смят[9].

В тех же воспоминаниях воспроизведена еще одна, прозаическая пародия В.М. Алексеева (1928), в которой, используя свой стиль перевода новелл Пу Сун-лина, он создал, на наш взгляд, яркий образ Ю.К. Щуцкого. В юмористическом гротеске этой миниатюры его характерные черты и таланты (в музыке, каллиграфии, гравировальном искусстве и др.) выделены с графической резкостью, поэтому мы считаем уместным завершить ею краткие биографические сведения о Ю.К. Щуцком. В нижеследующем тексте определением «лысый» В.М. Алексеев намекает на самого себя. Хэшан — монах, цинь — музыкальный инструмент, ханьский — китайский, цилинь — благовещий единорог.

Студент Чу

Студент Чу родился весь в гриве: копным-копной налипли кружки волос... Мать считала это неблаговещим. Как раз зашел хэшан, посмотрел и блеснул зубами. Сказал: «Твой сын будет учиться у лысого». Тогда успокоилась.

Чу был человек неистовый. В возрасте «слабой шапки» схватывал, бывало, в руки инструмент вроде цинь, но вышиной сажени в две, и начинал безумно водить огромным луком по натянутым канатам. На дворе выли псы, слетались кричащие вороны.

Потом Чу научился где-то писать ханьские знаки. Пришел раз домой, взял швабру, окунул ее во что-то такое-этакое и давай писать: вмиг потолок и стены покрылись, как говориться, «следами». На пол — кап-кап-трр! — текли слюни вдохновленного.

Чу знал толк в гравюре. Брал у сапожника нож и начинал крутить по бесчувственному дереву... Крах-крах!.. слышали все вокруг, но подходить боялись: Чу был силен и крепок. Один раз награвировал бессмертного. Сделал три слоя, как в слоеном пирожке, — глядевшие не могли раскусить, в чем дело. Тогда Чу с размаху всадил в последний пирожок свой нож, рванул раз, рванул два — а глаза уже сияли. Стоявшие разняли скулы.

Чу читал хорошо: много помнил, хорошо толковал. Однако порой приходил в раж, брал слово на язык и носился, как ураган, танцуя, как он сам говорил, «вихрь», и все объяснял слушавшим и неслушавшим через это слово. Оказывалось, что **инь** — это чернильница, часы, ножницы и изумруд, а **ли** — это Исакий, Кронштадт, Александрия. Слушавшие дивились. Однако ругать не смели: Чу умел доказывать твердо.

Чу предался тайной секте Синих Чулков. Бывало, с безумным взором наденет синий чулок и бормочет заклинания. У соседа была дочь, у которой давно уже пропал синий чулок. Вот как-то раз сосед, увидев, что в комнате Чу рычит и гудит синий чулок, испугался и

сообщил начальству. Разрезали чулок, повели студента, сто раз отпирался — не помогло. Тогда Чу потребовал у красившего стены маляра кисть и написал стихи: «Синь-синей небо-лазурь, глубоко — ах, не сказать. Чист-чистым Чу-человек, держащий его — лишь черт».

Чиновник испугался: он сам был в секте Синих Чертей, а на «дороге стоявшие» не одобряли. Отпустил студента.

Послесловие рассказчика: Синий бессмертный, синий чулок, синее небо — как все это в одном Чу слилось! А грива-то косматая с рожденья! Кто видел цилиня, тот может тайно понять перворождение Чу.

Вы, нынешние! Жутко![10]

Образом секты Синих Чулков В.М. Алексеев, по всей вероятности, намекал на антропософские увлечения своего ученика и соответствующий круг его общения, что с достаточной откровенностью изложено самим Ю.К. Щуцким в публикуемом ниже «Жизнеописании». Столкновение Синих Чулков с Синими Чертями в 1928 г. еще могло представляться юмористически, и В.М. Алексеев описал его благополучное разрешение. Однако поразительным пророческим диссонансом этому счастливому концу звучит последняя фраза: «Вы, нынешние! Жутко!» Жуткая победа Синих Чертей над Синими Чулками уже была предопределена.

Как явствует из публикуемого ниже «Жизнеописания», и сам Ю.К. Щуцкий осознавал, что середина 30-х годов XX в. ознаменуется началом новой мировой катастрофы. Однако это пророческое вйдение ничуть не снизило высокую интенсивность его духовных устремлений, поскольку в конечном счете они были направлены на преодоление смерти. Дошедшие до нас результаты этих усилий свидетельствуют о том, что они не были безнадежны.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 587.

[2] *Милибанд С.Д.* Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1975, с. 622.

[3] В соответствии с указанными источниками в литературе фигурируют три даты гибели Ю.К. Щуцкого — 1946 г. (*Петров В.В.* Указатель имен. — *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 506), 1941 г. (*Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М., 1979, с.366) и 1938 г. (*Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977, с. 307, примеч. 144).

[4] *Рубин В.А.* [Рец. на:] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». — Вестник древней истории. 1961, № 3, с. 136.

[5] *Быков Ф.С.* [Рец. на:] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». — Народы Азии и Африки. 1963, № 1, с. 214, 216.

[6] *Буров В.Г.* Изучение китайской философии в СССР. — Великий Октябрь и развитие советского китаеведения. М., 1968, с. 99.

[7] *Hoodock J.* [Рец. на:] *Shchutskii J.* Researches of the I Ching. — Philosophy East and West. Vol. 31, № 4. Honolulu, 1981, с. 551.

[8] См., например: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 114—160, 402—408.

[9] *Баньковская М.В.* Малак — литературные вечера востоковедов. 20-е годы. — Традиционная культура Китая. М., 1983, с. 123.

[10] Цит. по: *Баньковская М.В.* Малак — литературные вечера востоковедов, с. 123—124.

А.И. Кобзев

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ[1]

<...> В порядке неофициальной биографии могу сообщить следующее о ходе развития своих интересов.

Самое сильное увлечение в моей юности — это музыка, особенно Скрябин и позже Бах. Меня больше занимала теория композиции, чем исполнительство. В последнем я никогда не достигал чего-либо достойного внимания. В период 1915 — 1923 гг. написана большая часть музыкальных произведений. Все они потеряны[2]. Вряд ли возможно возобновление занятий композицией, так как для этого необходимо жить в музыке, а на это по ходу моей теперешней жизни нет времени. В порядке некоторой роскоши позволяю себе лишь иногда, особенно для отдыха от работы, играть на фисгармонии или на лютне. Второе по времени и значению в моей жизни искусство — это поэзия. Начало занятий ею — 1918 г. Серьезно к этим занятиям я не отношусь. Единственный реальный результат — это овладение поэтической техникой, которую применяю только как переводчик. Занимался я также и живописью, но настоящей живописной школы не имею, если не считать занятий иконописной техникой, которой недолго в 1923 г. занимался под руководством мастера Русского музея Ильинского. Занимался также гравюрой на дереве, но теперь не могу продолжать этих занятий из-за зрения. Участвовал в выставке при Русском музее в 1927 г. Вот и все мои художественные занятия.

В китаеведной области основной интерес — это философия Китая и японских эпигонов конфуцианства. Эти занятия, однако, не являются результатом силы, а скорее наоборот: слабости. Дело в том, что ни на одном языке (включая и русский) я не способен читать очень быстро. Привычка думать над прочитанным слишком сильно замедляет темп чтения, настолько, что изучение, например, романа или новеллы, требующее быстрого и экстренного чтения, для меня совершенно недоступно. При чтении же философов медленный темп чтения не так мешает, а размышления над прочитанным даже помогают. Есть еще и другая причина занятий философскими текстами: врожденная и сознательно культивируемая поныне любовь к мышлению. Основным недостатком в этой области является то, что могу считать себя самое большее философом-любителем, а не специалистом. В китайской философии наибольший интерес вызывает у меня не древняя чжоуская плеяда философов, а средневековье: начиная от Гэ Хуна и кончая Ван Шоужэнем[3]. Написать дельную монографию о последнем — мое давнее желание. Интерес именно к средневековым авторам, может быть, коренится в том, что они гораздо менее известны, чем философы Чжоу, о которых пишут все, списывая друг у друга. Кроме того, достоверность средневековых даосов и конфуцианцев как ближайших хронологически превышает достоверность доциньских авторов в значительной мере. С изучения средневековья я и начал, но в процессе самой работы убедился, что невозможно миновать чжоуских классиков китайской философии. В свете этого понятны мои занятия «Книгой перемен». Но на все эти занятия смотрю лишь как на пролегомены.

При занятиях философией Китая, и именно в самой трудной части работы историка философии — в изучении терминологии (это было с Чжоу-цзы[4]), я

пришел к необходимости взяться за лингвистические исследования для установления этимологий, ибо словари в этой области скорее сбивают с толку, чем помогают. Отсюда мои занятия и увлечение яфетидологией[5]. Впоследствии они переросли в самостоятельные лингвистические интересы (1929 г.). Последние три года в центре научного внимания стоит опять китайская философская литература, а лингвистический цикл в известном смысле завершен. Но я все же не жалею времени, потраченного на мое полиглотство, на знакомство с языками: маньчжурским, корейским, аннамским, кантонским, бирманским, бенгали, хиндустани, арабским, древнееврейским (японский не включаю в этот список, так как он — моя вторая специальность и важнейшее орудие производства). Я очень благодарен т.Чатопадхьяя, который раздобыл для меня из Бирмы ряд книг и словари, и надеюсь в свободное время двинуть дальше занятия Бирмой. До сих пор не могу дать себе отчет: почему меня привлекает к себе Индокитай. Вероятно, интересна сложность культуры его, ибо в нем слились две классические культуры: Китая (в материальной жизни) и Индии (в духовной). Из-за интереса к китайскому средневековью стою перед необходимостью заняться китайским буддизмом.

* * *

Мой отец: по специальности ученый-лесовод, кончил лесную академию в Новой Александрии под Варшавой. Научной работой никогда не занимался. По мировоззрению был типичен для своего времени: остатки традиционных религиозных привычек, на время (до наступления старости) почти вытесненные естественно-научным образованием. В этическом отношении человек весьма стойкий, больше думавший о благе семьи, чем о своих личных удобствах. Так, чтобы иметь возможность дать нам образование в Петербурге, он принял громадное Енисейское лесничество и сам был вынужден жить в селе Шушенском, которое было местом ссылки Ленина. Это добровольное изгнание окончательно подорвало его, в то время уже не крепкое здоровье.

Моя мать: по специальности учительница французского языка и рояля, в области мировоззрения начала с модного в ее молодости атеизма, но после длительного периода мрачной меланхолии, вероятно навеянной и музыкой Шопена и Чайковского, достигла живого и поныне углубленного устремления к действенной и активной в каждую минуту духовной жизни.

Я родился (вторым ребенком) в воскресенье 10/23 августа 1897 г. в 10 ч. утра под благовест в Екатеринбурге. Мое детство прошло в среде, пронизанной свободой и любовью со стороны окружающих. Было много музыки и много (летних) путешествий на всех видах тогдашнего транспорта. Во время одной из таких поездок, в Баку, я чуть не утонул. Мне не было тогда и трех лет, и сам я помню лишь, как меня переодевали, хотя помню себя (правда, лишь в спорадических эпизодах) сравнительно далеко: до полутора лет. Мое первое детское увлечение — это была астрономия, интерес к которой поддерживал отец. Мы с ним в зимние ночи подолгу стояли под звездным небом почти без слов. Он научил меня полной грудью вдыхать красоту и чистую мощь звездного неба. Возвращаясь в дом, я погружался в отображение космоса в музыке: мама чаще всего играла по вечерам. В детстве друзей у меня не было, если не считать трех собак, живших у нас во дворе. В реальном училище я учился не плохо и не отлично, был типичным четверочником. От общения с товарищами мои интересы изменились: в центре их стояли не звезды, а авиация, делавшая тогда свои первые шаги. По тогдашнему времени во мне невозможно было предположить гуманитария. Жизнь природы и техника занимали меня больше, чем что-либо иное. Религиозная жизнь для меня тогда была просто пустым местом. (В училище Закона Божия я не проходил, а ксендза в городе не было.) И тогда и теперь (правда, по-разному) я чрезвычайно

рад тому, что никто не коснулся моего религиозного развития. Я был предоставлен вполне самому себе, и это — самое лучшее.

Около 14 лет я впервые сам осознал музыку, с которой крепко подружился на всю жизнь. Сразу же меня больше всего заняла инструментальная музыка. Я постепенно перебрал следующие инструменты (в хронологическом порядке): балалайка, гитара, рояль, контрабас, кларнет и медный баритон. Впоследствии к этому списку присоединились фисгармония, цитра, банджо и лютня. У меня было при этом больше склонности к созданию музыки, чем к исполнительству. Я играл на многих инструментах, но на всех плохо и, как правило, при слушателях хуже, чем наедине. С самого же начала в центре моих музыкальных вкусов стоял Скрябин с такой определенностью, что бывали периоды, когда я был склонен думать, что музыка — это Скрябин, а остальное — более или менее скучный шум[6]. Впоследствии я допустил в "музыку" и Баха, Корсакова, джаз. Вагнера я принял позже, но вполне. До признания опереточной музыки я никогда не падал. Ее не выношу до сих пор. Определенно не люблю Бетховена (он пугает, а мне не страшно), хотя вынужден признать его историческое значение. Скрябину было суждено сыграть в моей жизни не только музыкальную роль. Его искания идеального мира, стоящего над покровом реального, стали первой философской проблемой, занявшей меня навсегда. Через знакомство с его музыкой я впервые соприкоснулся с религией Индии и впервые принял в свое сознание мысль о неоднократности жизни. Годы самых интенсивных занятий музыкой и особенно Скрябиным совпадают с моим пребыванием на экономическом отделении Политехнического института, из которого я вынес (не окончив его) только две вещи: научно обоснованное знание, что экономистом мне никогда не бывать, и умение дирижировать симфоническим оркестром.

К тому же времени относятся мои первые поэтические опыты. Им, правда, в моей жизни не суждено было сыграть крупной роли. Интерес к поэзии и развитие поэтического вкуса — это нечто вложенное в меня, а не исконно мое, как музыка. Если я что-нибудь понимаю в поэзии, то этим я обязан Л.А.Дельмас-Андреевой (Кармен в стихах Блока и героиня III тома его стихов), которой я обязан и многим другим: если бы не поддержка ее и П.З.Андреева[7], то я не знаю, как бы я прожил трудные годы голода. Не меньшее влияние на развитие моих поэтических вкусов оказала покойная Е.И.Васильева (Черубина де Габриак)[8], которая, более того, собственно сделала меня человеком. Несмотря на то, что прошли уже годы с ее смерти, она продолжает быть центром моего сознания как морально творческий идеал человека.

Моя университетская жизнь сделана Вами[9] и Вам более, чем кому бы то ни было, обязана своим бытием и известна. Должен я сказать в дополнение к этому только то, что в период моих колебаний между Китаем и Индией решающим оказался Ваш внутренний образ, образ цельного человека в противоположность образу Ф.И.Щербатского[10], двойственность которого в науке и в жизни меня сильно шокировала. Потребовались годы для того, чтобы я выработал к нему терпимое отношение. В этой работе мне много помог Бус[11]. История моих отношений к Бусу не понятна без учета еще одного слагаемого, без которого моя биография перестает быть моей и теряет всю правдивость.

В университете я познакомился с Е.Э.Бертельсом[12], от которого я впервые узнал об антропософии. Трудно найти подходящие слова для того, чтобы высказать, как велико значение антропософии в моей жизни. Это незаслуженный подарок от моего самого дорогого, самого любимого и самого прекрасного человека: Рудольфа Штейнера, без духовной поддержки которого моя жизнь давно бы кончилась физическим или моральным самоубийством. Понять всю сложность его учения, понять то, что он сообщил о Христе, мне помогла и своими знаниями, и личным примером Е.И.Васильева. Для этого мне пришлось на протяжении лет напрягать все свои внутренние силы, пришлось все время стремиться перерастать самого

себя в области внутренней культурности, следить за собой непрестанно в отношении жизни, этики, эстетики и познания с максимальной требовательностью. К сожалению, должен признаться, что с этой стороны я не удовлетворен собою. Пусть во внешней жизни за мою любовь к Рудольфу Штейнеру я подвергаюсь репрессиям, презрению и т.д., но все это — мелочи по сравнению с тем, что я получил от него в дар: если мировоззрение человека можно ощутить как систему духовных координат, то в этой системе он помог мне найти ее центр: Христа. Бесконечно много еще потребуется работы для того, чтобы еще больше и глубже подвинуться в Его познании, пусть, несмотря на годы работы, сделано еще очень мало (ведь познание Его равносильно достижению всеведения, всемогущества, вселюбви), но все же познано самое главное: направление духовной жизни, известен центр координат.

Конечно, нет никакой возможности в нескольких словах изложить содержание антропософии, а тем более ее обоснование, ибо это — сложнейшее мировоззрение, доступное лишь многолетнему изучению и познанию в практике жизни, но все же, помимо указанного, необходимо еще указать на те убеждения, почерпнутые мною из антропософии, которые засвидетельствованы для меня всем моим собственным бытием: весь познаваемый мною мир реален, но по существу является лишь откровением лежащего в его основе мира духовных существ. В своем самосознании, там, где человек говорит себе самому «Я», он примыкает к этому миру духа, но исторически необходимое мощное воздействие чувственного восприятия временно заслоняет от него весь духовный мир, кроме самопознания. Границы рождения и смерти в настоящее время также ограничивают свободный взгляд на мир духа. Однако все эти границы не абсолютны и при соответствующей серьезной работе и подготовке сознания, сводящейся к его оздоровлению и укреплению, небывалому в обычной жизни, эти границы преодолимы. Признавая себя в своем бессмертном существе, человек приходит к познанию повторности жизней и к повторности законов их причинной связи, того, что в несколько упрощенном и банальном виде известно в буддизме под названием «карма». Эти законы в основном слагают историю человечества: на основании их Рудольф Штейнер указывал на критическую дату в развитии современности, на годы, начинающиеся 1935 годом, когда постепенно и для все большего количества подготовленных людей произойдет событие такой же важности, как Мистерия Голгофы, но на этот раз лишь в сфере самосознания, ибо физически Голгофа нигде и никогда не повторима. Христос был вторично распят человечеством духовно в тридцатых годах прошлого века. Как проявление этого возник материализм. Мы стоим на грани духовного воскресения Его в ближайшие годы. Так обстоит дело, которое искажено в сторону материализации и банальности адвентистами и другими сектантами.

Признание этих данных накладывает на человека этические обязательства, несколько превышающие те, которые обычно признаются людьми. Исходя из них, можно придти к желанию в каждом человеке активно искать то лучшее, что в нем есть. При этом отнюдь не следует закрывать глаза на недостатки, на зло, на ложь, но необходимо достигнуть умения видеть положительное так, чтобы отрицательное не мешало видеть и лучшие стороны наблюдаемого. Для гармонического душевного развития в этом отношении необходима также полная непредвзятость и сознательное владение своими мыслями, чувствами и волей, в которых, как правило, человек живет без полного отчета, инстинктивно. Эта душевная культура достигается длительной и планомерной работой над собой. Если принять во внимание всю недостаточность такого суммарного изложения того, что, собственно, можно вычитать лишь во всей полноте жизни, то все же в только что изложенных мыслях — вся основная суть моей духовной биографии. Исходя из такого настроения, я счел для себя обязательным воспитать в себе дружественное отношение, например, к Бусу, который, правду сказать, с первой же

встречи был мне не приятен. Однако более чем 10 лет сознательной работы над собой принесли желательный результат: необходимое отношение воспитано.

Антропософия оказывает влияние и на мою научную жизнь: культура Китая содержит в себе наследие той поры в истории человечества, о которой греческий миф рассказывает как об Атлантиде. Это может показаться странным на первый взгляд, но это вполне убедительно, если брать это во всей полноте оккультной истории человечества. Как столетие тому назад европейское человечество получило наследие от Индии, древнейшей послеатлантической культуры, так мы стоим перед гранью, за которой должно быть дано наследство Атлантиды, сохраненное в китайской культуре (особенно в даосизме и отчасти в «Книге перемен»). Хотя не на всех людей это наследство будет действовать одинаково: на некоторых оно подействует ошеломляющим образом, иных охватит совсем и лишит их самостоятельности, на иных же оно подействует не отнимая от них того, что ими приобретено во времена после Атлантиды, и вызывая лишь заслуженное уважение и радость. Возможно при передаче этого наследства множество искажений, шарлатанства и т.п., и нужна для борьбы с этим злом полная и строго научная подготовленность, вся полнота академической науки в ее самом лучшем и самом строгом виде. Вот почему я по мере сил хочу добиться всего, что человеку доступно в этой строгой и беспристрастной академической науке. Хорошо ли я это делаю, судить не мне, а именно Вам.

Многое из того, что говорил Н.Я.Марр о самых ранних ступенях развития языков, иногда дословно повторяет то, что известно в антропософической литературе об Атлантиде. Яфетиды сильно напоминают позднейших атлантов. Последним периодом своей теории Н.Я.Марр несколько исказил более верную картину, очерченную им прежде. Поэтому и мое рвение к яфетической теории охладилось. Все же до сих пор я ощущаю искреннюю благодарность покойному за его гениальные догадки.

Исходя из антропософии, которая является чем-то большим, чем только мировоззрение, я допускаю возможность не одного, а целых 12 мировоззрений, среди которых и материализму отведено подобающее место[13]. При этом эти 12 мировоззрений берутся не эклектически, а в их органической связи, как каждое из них вытекает из другого, являясь его развитием и дополнением. Материализм в современной теории квантов находит свое естественное продолжение и развитие, но в ней исчезает само реальное ощущение материи. По этой теории, в основе лежит число. Так материализм, если считаться не с ортодоксальной догмой, а с действительностью, перерастает в математизм. Но и последний должен иметь своей предпосылкой уверенность в том, что математическая рациональность отображает в себе рациональность самого мира. Мировоззрение, ставящее акцент на эту рациональность, уже не математизм, а рационализм. Но и он при дальнейшем развитии может быть приведен к понятию разумного идеала, правящего жизнью. Человек, живущий такими идеалами, будет уже последователем не рационализма, а идеализма, и при дальнейшем развитии своих наблюдений над жизнью он может поставить в центре своего внимания душу человека как реальную носительницу этих идеалов. Тогда этот человек становится последователем мировоззрения, которое может быть названо психизмом. При более точной наблюдательности человек может найти в душевной жизни сущностное духовное ядро и усмотреть в нем основу мира и таким образом выработать свое мировоззрение, которое можно условно назвать пневматизмом. Отсюда уже недалеко к признанию в основе мира многих духовных существ, как они отражены, например, в учении гностиков или у Дионисия Ареопагита в учении о небесных иерархиях. Далее внимание может быть направлено не столько на их духовную сущность, сколько на их индивидуальность, на их замкнутость в самих себе. Так поступил, например, Лейбниц, создав свое учение о монадах. Но и монадизм, исходящий из спиритуализма, не абсолютно замкнут в самом себе. Для

того, чтобы быть, каждая монада должна прежде всего проявить свою силу. Из этих сил, собственно, состоит вся ткань мира. Мир в основе своей является силой, говорит динамист и делает это при переходе от монадизма: как в буддийской теории дхарм, или делает это, как позднейший Ницше, видя силу прежде всего в ее проявлении: в реальных вещах. Полноценная акцентуация последних приводит к реализму. Но и реалист может поставить перед собой вопрос о том, что именно скрывается за реальными предметами. Ведь они видны нам как дискретные. Основа же мира не может быть дискретной, ибо в цельном мировоззрении мир может ощущаться лишь как единство. Тогда реалист будет вынужден за внешним явлением вещей предположить некую хотя бы и не познанную им сущность, а реальные предметы считать лишь проявлением ее. Так возникает мировоззрение, которое может быть названо феноменализмом. На путях скепсиса на смену этому мировоззрению приходит сенсуализм как признание невозможности усмотреть субстанцию. Это мировоззрение считается лишь с чувственными восприятиями и отрицает познаваемость чего бы то ни было, кроме них. Например, Мах думал так. Но марксисты, полемизируя с ним, указывали на материальную природу всех чувственных восприятий, переводя мировоззрение в сферу материализма. Так замыкается круг мировоззрений. Я принимаю положение Лейбница, что каждое мировоззрение право в своей положительной части, но не право, поскольку утверждает свою исключительную значимость. Я принимаю их все, но не механически, не в эклектике и синкретизме, а в их правильном органическом и своевременном приложении к жизни. От статики замкнутого мировоззрения я считаю необходимым переход к динамическому движению по всему кругу мировоззрений[14], которые в действительности осложняются еще различными оттенками познавательных настроений. Хотя это и несколько сложно, но и это только схема. Но признание такой подвижности мировоззрений делает меня иногда мало понятным людям. Однако это настолько проверено для меня в жизни, что отказаться от этого движения для меня значит солгать самому себе. В этом вся моя философия.

Кроме того, что уже указано, в моей жизни некоторую роль играла и живопись, но всегда лишь как нечто побочное и служебное. С некоторых пор живопись и скульптура (которой я тоже немного занимался) превратились, как я сам это ощущаю, в сознательное построение пластики человеческих отношений. Это — душевная скульптура, умение подойти к тому или другому человеку именно с той стороны своей души, которая лучше всего реагирует на душу другого человека, дало мне возможность создать подлинно дружеские отношения с некоторыми людьми. Дружественная связь с ними столь сильна, что, как показывает мой опыт в Японии, эту связь не нарушает ни время, ни пространство, а на примере с Е.И. Васильевой вижу, что и смерть не нарушает самого существа дружбы. Но как реален мир, как мысль художника требует своего воплощения, так и дружба с особой мощью проявляется тогда, когда можно сделать что-то реальное для друга, стоящего физически рядом. Особенно прекрасной дружба (моя наибольшая жизненная радость) становится тогда, когда ей резонирует ответное чувство человека иного по своему складу, вполне индивидуальному, но так же подходящего к проблеме дружбы, как к творчеству этически прекрасной душевной скульптуры. Такой полнейший резонанс дружбы я нахожу в моей спутнице: Ирине[15].

В основном это самое важное в моей жизни. Остальное относится к моей внешней биографии дат и фактов. Может быть, написанное здесь — это психологический комментарий к ним. Но может быть и наоборот: все они (как и эта записка) — лишь отчасти верное отображение того существенного, о чем я косноязычно пытался написать, исполняя Вашу просьбу.

Ю.К.Щуцкий

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «Жизнеописание» было написано Ю.К.Щуцким в 1935 г. по просьбе академика В.М. Алексеева и легло в основу составленной последним «Записки о научных трудах и научной деятельности профессора-китаеведа Юлиана Константиновича Щуцкого» (*Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 89—93). Отдельные выдержки из «Жизнеописания» были опубликованы В.В. Петровым в примечаниях к «Записке» В.М. Алексеева (*Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 399—400, примеч. 2) и Н.Ю. Грякаловой во вступительной статье к подборке стихотворений Е.И. Васильевой, посвященных Ю.К. Щуцкому (Русская литература. Л., 1988, № 4, с. 201—204). Машинописная копия «Жизнеописания» под названием «Автобиография» и с датировкой 25 января 1935 г. хранится в Архиве РАН в Санкт-Петербурге (ф. 820, оп. № 4, ед. хр. № 161). В нашей публикации «Жизнеописания» опущено начало (объемом в машинописную страницу), в которой автор, говоря о себе в третьем лице, сообщает формальные данные, указанные нами в «Краткой биографии Ю.К. Щуцкого» более подробно. Нами также в нескольких случаях поправлена или осовременена орфография и проведена более дробная разбивка на абзацы.

[2] В Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН сохранились рукописи нескольких романсов, музыку к которым написал Ю.К. Щуцкий. См. о них: *Грякалова Н.Ю.* Неизвестный инскрипт Блока. — Александр Блок: Исследования и материалы. Л., 1987, с. 235. В данной статье Н.Ю. Грякалова опубликовала ранее неизвестную дарственную надпись А.А. Блока на книге, свидетельствующую о его знакомстве с Ю.К.Щуцким.

[3] Гэ Хун (284? — 364?) — знаменитый даосский философ, алхимик и медик, автор энциклопедического сочинения «Бао-пу-цзы» («Мудрец, Охватывающий Первозданность»). Подробно см.: *Торчинов Е.А.* Основные направления эволюции даосизма в период Лю-чао (по материалам трактата Гэ Хуна «Бао-пу-цзы»). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 60—79. Ван Шоу-жэнь (Ван Ян-мин, 1472—1529) — один из крупнейших неоконфуцианских философов. Подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М., 1983.

[4] Чжоу-цзы (Чжоу Дунь-и, 1017—1073) — основоположник неоконфуцианской философии. О нем см., например: *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 178—182.

[5] Яфетидология — лингвистическая теория («новое учение о языке») Н.Я. Марра (1864/5—1934).

[6] Точно такие же чувства пришлось испытать Б.Л. Пастернаку. В «Охранной грамоте» он вспоминал: «Больше всего на свете я любил музыку, больше всех в ней — Скрябина». Отмеченный Ю.К. Щуцким всепоглощающий эффект, производимый искусством великого композитора, Б.Л. Пастернак характеризовал как «опустошения, производимые его непередаваемой музыкой» (*Пастернак Б.Л.* Воздушные пути. М., 1982, с. 194,196).

[7] Л.А. Дельмас-Андреева (1884—1969) — оперная актриса, героиня цикла стихов А.А. Блока «Кармен». См. о ней, например: Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 3. М., 1982, с. 64—67 (Литературное наследство. т. 92). П.З. Андреев (1874—1950) — артист Императорских театров, певец (бас-баритон), народный артист СССР (1939 г.), муж Л.А. Дельмас-Андреевой. Ныне нам известно лишь одно сохранившееся оригинальное стихотворение Ю.К. Щуцкого, которое хранится в архиве П.З. Андреева и Л.А. Дельмас-Андреевой в Государственной публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (ф. 1056, ед. хр. 517). Оно посвящено Л.А. Дельмас-Андреевой и датировано 4 ноября 1922 г. Знакомство с певицей могло произойти в Театре музыкальной драмы, где Ю.К. Щуцкий служил статистом, одновременно учась в Петроградском политехническом институте. Единственный дошедший до нас образец собственного поэтического творчества Ю.К. Щуцкого мы впервые публикуем здесь по копии, любезно предоставленной нам Н.Ю. Грякаловой.

Л.А.Д.

Между нами протекла река —
Мне к тебе нельзя придти никак.
На твоем далеком берегу
Я лишь башню разглядеть могу,
А на башне — днем и ночью ты

Посылаешь мне во след кресты.
Но с твоей протянутой руки,
Не кресты летят — а голубки.
Все равно: нельзя принять мне весть.
Я лишь памятник печальный здесь.
Так уж, видно, решено судьбой,
Чтобы мне не свидеться с тобой.
Но совсем нельзя тебя забыть:
Нас связала золотая нить...
Не объедешь и не отойдешь!..
Нож навстречу?... — Ну, пойду на нож...
В сердце только боль, и боль, и боль,
Только слезы, как морская соль, —
И к тебе нельзя придти никак:
Между нами протекла река.

Юлиан

4.XI.22

Под текстом приписка рукой Л.А. Дельмас-Андреевой: «Ю. Щуцкий — переводчик китайской лирики».

[8] Е.И. Васильева (Дмитриева, Черубина де Габриак, 1887—1928) — поэт-философ трагической судьбы, по определению А.Н. Толстого, «одна из самых фантастических и печальных фигур в русской литературе». Высланная в Екатеринодар как дворянка, в 1922 г. она вернулась в Петроград, где и познакомилась с Ю.К. Щуцким. Помимо увлечения поэзией, музыкой и живописью основой их сближения стала приверженность к антропософии. Е.И. Васильева была Garant'ом Антропософского общества в России, получив этот титул от самого Р. Штейнера. В одном из стихотворений, посвященных Ю.К. Щуцкому, она написала: «Ты своею душой голубиной // Навсегда затворился в скиту» (1924 г.?) и свое отношение к нему выражала словами: «В мою жизнь пришла любовь» (письмо М. Волошину от 3 июля 1923 г.). В 1926 г. Е.И. Васильева поступила на работу в Библиотеку АН СССР (Ленинград), однако уже в 1927 г. из-за принадлежности к Антропософскому обществу была этапом сослана в Ташкент, где и скончалась в конце следующего года. В изгнании в 1927 г. ее посетил Ю.К. Щуцкий, проведший в Ташкенте месяц. Результатом этой встречи явилось создание Е.И. Васильевой цикла стихотворений «Домик под грушевым деревом», стилизованного под китайскую поэзию и приписанного китайскому поэту Ли Сян-цзы. Это китаизированное имя для Е.И. Васильевой придумал Ю.К. Щуцкий. С одной стороны, оно фонетически соответствует ее имени — Елизавета (Елисавета), с другой — семантически отражает реальную ситуацию ее проживания в Ташкенте в домике под грушевым деревом: в переводе с китайского Ли Сян-цзы буквально означает «Философ Грушевого Флигеля». Подробно о взаимоотношениях Е.И. Васильевой и Ю.К. Щуцкого см. вышеуказанную публикацию Н.Ю. Грякаловой (Русская литература. 1988, № 4, с. 200—205). «Домик под грушевым деревом», в написании стилизованного прозаического предисловия к которому участвовал Ю.К. Щуцкий, издан в собрании произведений Е.И. Васильевой и материалов о ней: *Елис. Васильева.* «Две вещи в мире для меня всегда были самыми святыми: стихи и любовь». — Новый мир. 1988, № 12, с. 132—170.

[9] Имеется в виду В.М. Алексеев.

[10] Академик Ф.И. Щербатской — один из крупнейших отечественных востоковедов, индолог и тибетолог. Подробно о нем см.: *Бонгард-Левин Г.М.* Предисловие. *Семичов Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатской. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 3—51.

[11] Фра Бус — шуточное прозвище Б.А. Васильева, однокашника и коллеги Ю.К. Щуцкого. Подробно о нем см.: *Петров В.В.* Научно-педагогическая деятельность Б.А. Васильева (1899—1946). — Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Л., 1965, с. 71—73.

[12] Член-корреспондент АН СССР Е.Э. Бертельс (1890—1957) — видный исследователь персидско-таджикской литературы и суфизма. См. о нем: *Болдырев А.Н.* Научное наследие Евгения Эдуардовича Бертельса. — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды: История персидско-таджикской литературы. М., 1960, с. 9—15.

[13] Ср. определение другого русского антропософа — А. Белого: «У Штейнера — диалектика мировоззрений» (*Белый А.* Почему я стал символистом. Ann Arbor (Mich.), 1982, с. 75).

[14] Ср. приводимые А. Белым «лозунги» Р. Штейнера: «Истинное есть всегда индивидуально истинное; истину познают лишь в ее восстании в индивидууме» и формулу антропософского принципа: «Надо выйти из мировоззрения в их круг» (*Белый А.* Указ. соч., с. 74).

[15] Ирина — жена Ю.К. Щуцкого Ирина Дмитриевна Щуцкая (до замужества — Алексеева, ум. в 1954 г.).

А.И. Кобзев

ЗАПИСКА О НАУЧНЫХ ТРУДАХ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОФЕССОРА-КИТАЕВЕДА ЮЛИАНА КОНСТАНТИНОВИЧА ЩУЦКОГО[1]

Ю.К. Щуцкий родился в 1897 г. в г. Екатеринбурге в семье ученого-лесовода, сумевшего внушить своему сыну с детства уважение и любовь к познанию природы и, далее, мироздания, призывая его прежде всего ощущать величие космического процесса, и возможно, что ощущение целого, предшествующее детальному его сознанию и научному анализу, столь характерное для Юлиана Константиновича, было воспитано в нем именно таким образом.

Мать Юлиана Константиновича, профессиональная преподавательница музыки, сумела, в свою очередь, развить в сыне унаследованное им от нее сильное музыкальное дарование, которое в соединении с общим художественным предрасположением, развившись путем и воспитания и самовоспитания, в настоящее время дает возможность свободно ориентироваться в труднейших текстах (в том числе и китайских), касающихся искусства и искусствоведения, во всех областях, не исключая и поэзии, дар к которой у него весь налицо наравне с прочими.

К востоковедению Юлиан Константинович пришел путем исключения начатых им других систем высшего образования. Точно таким же путем пришел он после некоторого испытания в других областях востоковедения и к китаистике. Но, во всех случаях, вступив в аудиторию факультета восточных языков университета осенью 1918 г., он уже имел прочную ориентацию.

Обладая чрезвычайно разносторонними способностями, в том числе и способностью к критическому разбору и усвоению, что встречается в аудиториях весьма редко, он с первых же шагов студенчества обнаружил вдобавок к прирожденным талантам редкую усидчивость, выдержку, соединенную с любовью к медленному, вдумчивому чтению и к работе над читаемым, а во главе всего — научным энтузиазмом. Неудивительно, что и вся университетская программа (по индивидуальному плану у профессора В.М. Алексеева) была выполнена им едва ли не в утроенном размере (например, по количеству и разнообразию текстов), включая в то же число и фонетическую студию китайского языка, в которой им были достигнуты вообще исключительные, редкие среди прочих учившихся в ней результаты.

Неудивительно поэтому также, что, не бывав ни разу в Китае, он сумел общенаучным, организованным и главным образом умозрительным порядком овладеть китайским текстом в его основном, т.е. в не размеченном пунктуацией, виде, что также является в практике преподавания китайского языка редкостью.

Энтузиазм, быстрое схватывание самого главного, натиск к овладению трудным предметом дали ему также весьма редкую возможность еще на ученической скамье овладеть трудно дающимся по своей насыщенной и условной образности поэтическим языком, в результате чего появилась (к сожалению, в сильно урезанном редакцией и издательством виде) «Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р.Х.» (Пг., «Всемирная литература», 1923), которая доселе является непревзойденною на русском языке (да, пожалуй, и среди ино-

язычных антологий) как по редкой точности перевода (отмеченной в компетентной рецензии проф. Н.И. Конрада), так и по чрезвычайно удачной художественной его форме, вызывающих у многих курьезное в конце концов обвинение в «излишней русификации», которое может и должно служить, наоборот, к наилучшей аттестации художественного перевода, особенно такого, который делается не по «принципам», навязанным со стороны, а по наилучшей обработке текста и по наилучшему его ощущению.

Реализовав в своем сознании почти одновременно с началом китайских штудий необходимость для китаиста действительного знания японского языка, Юлиан Константинович сумел так овладеть им, что не только нужная ему как китаисту литература на японском языке стала для него открытой, но и краткая, к сожалению, его поездка 1928 г. в Японию не была никоим образом сокращена еще технической «практической подготовкой». Кроме того, когда в 1934 г. понадобились экстренные часы преподавателя японского языка, Юлиан Константинович сумел эту должность занять с честью и был неоднократно премирован за достижение наилучших результатов.

В университетской же аудитории сложились и основные синологические интересы Юлиана Константиновича: философские писатели древнего и средневекового Китая, особенно даосские и буддийские, к изучению которых он приступил расширенным порядком, привлекая к своим штудиям всю японскую даологическую и буддологическую литературу. Уже первые его доклады в университетских кружках свидетельствовали о большой инвенции, ярко отделенной от пассивной учебы и старающейся обособить научный поиск и искать только новых путей. В результате этих стремлений появилась его работа об одной интереснейшей фигуре «Даоса в буддизме» (1927), раскрытой им, несмотря на очень трудную, почти криптологическую оболочку языка материалов. Таких проникновенных работ до этой в русской синологии не было.

Точно так же в его следующих за этой работой «Основных проблемах в истории текста „Ле-цзы"» (1928) сделан новый этюд в европейской даологии, выгодно выделяющийся из господствующего иногда любительства, излагающего известное.

Наконец, эти же еще студенческие его этюды созрели к 1934 г. до вполне самостоятельного критического исследования, изложенного им на китайском языке, овладение которым точно так же далось ему вне специальной тренировки: «Ду Гуан-тин дуйюй даоцзяо сянчжэн чжи цзяньцзе».

И в этой работе Юлиан Константинович отклоняется от обычных даологических повторений, давая выход в свет даосскому средневековью, вносящему в ранний загадочный период даосизма живость и ясность, тем более что, вводя в даологические операции нового писателя, Юлиан Константинович тем самым сильно расширяет обычные, всем наскучившие схемы учебников и учебных антологий: даосизм становится как предмет во всей широте.

Само собой разумеется, что классики даосизма Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы имеются у Юлиана Константиновича уже в том виде, который вызывает появление в свет детального обследования их и сложного перевода. Однако постоянно устремленный мыслью в истоки китайской автохтонной философии и вообще не имеющий привычки останавливаться перед трудными проблемами, Юлиан Константинович не мог обойти главного камня преткновения всех китаистов всех времен и наций, начиная с китайцев и японцев и кончая американцами, именно так называемой (условно) «Книги перемен» («И цзин»), оккультной по форме и философской по содержанию, которая привлекла и привлекает самые трезвые умы своею неразгаданной системой. Как бы ни относиться к такому превышению силы не только отдельного исследователя, но и целых рядов их сменяющихся поколений, несомненно одно минимальное условие успеха научного исследования этой книги, а именно — история китай-

ской мысли, упорно и беспрерывно вращающейся на «И цзине», как на стержне, и отмечавшей все свои этапы на новом и новом его понимании. Ю.К. Щуцкий, работая над проблемой «И цзина», как никто из доселе известных некитайских исследователей, также более всех нас квалифицирован для этой работы как, во-первых, приобретший большую устойчивость в основах древней философии, во-вторых, прочитавший огромную литературу об «И цзине» на всех языках, в том числе и главным образом на китайском и японском, и овладевший системой книги (хотя бы и индивидуально, ибо других пониманий до сих пор не было) и, наконец, как я уже указывал, как обладающий ощущением целого, хотя бы интуитивным, но, несомненно, путеводным, ярким и, конечно, без всякой упрощенности и нарочитой схематизации.

Однако, поскольку философская система «Книги перемен» дает, как было уже сказано, в каждом новом понимании исключительно индивидуальный уклон и едва ли не индивидуальную систему, постольку задача Юлиана Константиновича являлась в данном отношении и привлекательною как философское творчество, и прекарной[2] как научная проблема. Поэтому он совершенно правильно избрал в качестве основной своей установки установку исследования филологического, которое своею объективностью принесет науке больше, чем очередной философский взлет.

С этой целью им поставлены и ныне решены (ибо речь идет об уже готовой к печати книге) следующие, доселе неизвестные науке проблемы «И цзина»:

а) проблема монолитности текста современной «Книги перемен»,

б) проблема дифференциации «Книги перемен» по содержанию,

в) то же по технике мышления,

г) то же по технике языка,

д) проблема диалекта основного текста «Книги перемен» и его отношения к другим, уже изученным диалектам древнего китайского языка,

е) проблема хронологической координации составных частей «Книги перемен»,

ж) проблема отражения социального строя в основном тексте и связанного с ним определения приблизительной даты основного текста «Книги перемен»,

з) проблема истории изучения «Книги перемен» в комментаторских школах и дифференциации этих школ,

и) проблема отправных точек комментаторских школ в различных частях «Книги перемен»,

к) проблема влияния «Книги перемен» на китайскую философию — как конфуцианскую, так и даосскую и буддийскую,

л) проблема современной роли «Книги перемен» в Китае и Японии,

м) проблема перевода «Книги перемен» — филологически точного и интерпретирующего, а в связи с этим и

н) проблема оборудования синологической лаборатории, необходимой для этих переводов (сюда же относится оценка маньчжурских и японских переводов «Книги перемен»).

Дав решение всех этих проблем, которое является первым не только в русской, но и в других специальных литературах, Юлиан Константинович с особой тщательностью, доходящею вплоть до каллиграфической и безупречной переписки начисто, закончил свой двойной перевод. Задача была из всех существующих синологических самая трудная, ибо при наличии обычных переводов, дающих безумный набор слов или нудную бессмыслицу, отойти от таких пародий на оригинал к его достойному представлению может только переводчик, владеющий целостной системой и пропорциональными формами ее выражения, каковым, несомненно, является Юлиан Константинович.

Ныне, с окончанием работы, можно считать, что советская синология обогащается впервые за все время существования Советской Республики крупней-

шим вкладом в человеческое знание, проникающее в истоки мысли Востока без всякого, как велось до сих пор, ее отчуждения от мысли Запада.

Как профессор, Юлиан Константинович со свойственной ему научной оригинальностью и предприимчивостью не мог пройти мимо трудной проблемы преподавания китайского языка, которая, как известно, допускает слишком много решений, чтобы считаться вообще решенной. Им составлен (вместе с Б.А. Васильевым) наиболее из всех оригинальный учебник китайского языка с самыми новыми и рациональными установками, которые уже дали весьма ощутимые результаты в преподавании.

Точно так же не осталось вне его инициативы и творчества его разнообразное знание языков: японского, маньчжурского, корейского, сиамского, кантонского китайского, бирманского, бенгали, хиндустани, арабского, древнееврейского. Из них наилучше обработан «Строй аннамского языка» (сдан в печать), приведший к появлению также «Учебника аннамского языка», который, несомненно, является не только первым вообще подобным учебником на русском языке, но и первым по типу и насыщенности среди других иноязычных, тем более что учебник этот представляет собой демонстрацию нового учения Н.Я. Марра о языке, которое, будучи вполне усвоено Юлианом Константиновичем, еще в 1932 г. вызвало появление совершенно нового для китаистики его труда — «Следы стадиальности в китайской иероглифике», где в эту темную область вносится ряд освещающих ее мыслей, которые, во всяком случае, поставлены в научную очередь.

Принимая все вышеизложенное во внимание и считая, что соединение в одном лице интенсивно углубленного и экстенсивно многоязычного китаиста является чрезвычайно редким и в нашей практике не встречавшимся, что Юлиан Константинович, воспитавший уже ряд поколений, выходящих из его школы с самыми серьезными знаниями и запросами к науке (один из них уже получил ученую степень кандидата восточных языков), несомненно, как источник знания имеет законный и признанный приоритет и, наконец, что законченная им в рукописи книга не нуждается в публичной защите как диссертация, поскольку оппонентов, располагающих более совершенным знанием в этой области, а потому и единственных, имеющих право критики, в настоящий момент у нас не имеется, я полагаю, что было бы только справедливо увенчать научную деятельность и научные труды профессора Юлиана Константиновича Щуцкого присуждением ему ученой степени доктора востоковедных наук honoris causa.

В.М. Алексеев

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «Записка» печатается по книге: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 89—93, — где, в свою очередь, воспроизведена рукопись из личного архива В.М. Алексеева, датированная 1 февраля 1935 г. Как мы уже отмечали, «Записка» основана на «Жизнеописании» Ю.К. Щуцкого.

[2] Фр. *précaire* — «непрочный, ненадежный, шаткий».

А.И. Кобзев

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ Ю.К. ЩУЦКОГО

1) ПРОИЗВЕДЕНИЯ Ю.К. ЩУЦКОГО

а) Монографии, учебники, статьи, рецензии

1. Даос в буддизме. — Записки Коллегии востоковедов. Т. 1. Л., 1927, с. 235—250.

2. Основные проблемы в истории текста Ле-цзы. — Записки Коллегии востоковедов. Т. 3, вып. 1. Л., 1928, с. 279—288.

3. Отчет научного сотрудника Азиатского музея Ю.К. Щуцкого о поездке в Японию. — Известия АН СССР. Серия: Отделение гуманитарных наук. № 8—10. Л., 1928, с. 568—570.

4. Следы стадиальности в китайской иероглифике. — Яфетический сборник. VII. Л., 1932, с. 81—97.

5. Комиссия по латинизации китайской письменности: акад. В.М. Алексеев, Б.А. Васильев, А.А. Драгунов, А.Г. Шпринцин, Ю.К. Щуцкий. К вопросу о латинизации китайской письменности. — Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 1. Л., 1932, с. 35—54.

6. *Чу Цзы-ци* (*Щуцкий Ю.К.*). Ду Гуан-тин дуйюй даоцзяо сянчжэн чжи цзяньцзе (De symbolismo Taoistico ab auctore Tu Kuang-t'ing exposito). — Тоёгаку сорон (Philologia Orientalis). [Осака], 1934, т. 1, с. 175—184.

7. Учебник аннамского языка. Л., 1934. — 114, [32], 2 с.: литогр.

8. Учебник китайского языка. (Байхуа). Л., 1934; 2-е изд. — 1935. — 285, XII, 11 с. — В соавт. с Б.А. Васильевым.

9. [Рец. на:] *R. Chauvelot.* En Indochine. Aquarelles de Marius Hubert-Robert. Ouvrage orné de 218 héliogravures. Grenoble, 1931, 160 с. — Библиография Востока. Вып. 2—4. (1933). Л., 1934, с. 150—151.

10. [Рец. на:] *Belpaire B.* Le Taoïsm et Li T'ai Po. — Mélanges chinois et bouddhique. Bruxelles, 1932, vol. 1, с. 1—14. — Библиография Востока. Вып. 7. (1934). М.—Л., 1935, с. 137—140.

11. [Вступительная статья к «Стихам о жене Цзяо Чжун-цина»]. — Восток. Сб. 1. М.—Л., 1935, с. 33—39.

12. Из литературы китайских эссеистов. — Восток. Сб. 1. М.—Л., 1935, с. 201—202.

13. Хрестоматия старокитайского языка для студентов-японистов. Л., 1936. — 4, 217, 38, 1, 11, XIII с.: литогр.

14. Строй аннамского языка. Л., 1936. — 47 с.

15. Строй китайского языка. Л., 1936. — 35 с. — В соавт. с Б.А. Васильевым.

16. Китайская классическая «Книга перемен». Опыт филологического исследования и перевода. Тезисы диссертации. [Л.], 1937. — 8 с.

17. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. — 424 с.

18. *Schutskii J.* Researches on the I Ching. Tr. by W.L. Mac-Donald and Tsuyoshi Hasegawa with H. Wilhelm. Introduction by G.W. Swanson. Princeton, N.J., 1979; L., 1980. — XVI, 254 p.

19. Жизнеописание. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1989, № 4, с. 148—155.

20. Современная роль «Книги перемен» в Китае и Японии. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1990, № 4, с. 157—159.

б) Переводы

21. Из китайских лириков [10 стихотворений: Ван Цзи, Сун Чжи-вэнь, Мэн Хао-жань, Лю Цзун-юань, Ван Вэй, Цянь Ци, Мэн Цзяо, Ли Бо, Пэй Ду, Юань Чжэнь]. Вступит. ст. В.М. Алексеева. — Восток. Кн. 1. М.—Пб., 1922, с. 39—49.

22. Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р.Хр. Редакция, вводные обобщения и предисл. В.М. Алексеева. М.—Пб., 1923. — 144 с.

23. *Вэй Юн.* Ночую в горах Ши-и; *Мэн Хао-жань.* Весеннее утро. — Литературные среды (прилож. к «Красной газете»). 1927, № 12, с. 5.

24. *Ли Бо.* Тоска у яшмовых ступеней, Весенней ночью в г. Лояне слышу свирель; *Бо Цзюй-и.* Лютня (отрывок); *Ван Вэй.* Горный хребет, где рубят бамбук, Поднялся в храм «Исполненный прозрения»; *Ван Чан-лин.* В «Ненюфаровом доме» провожаю Синь Цзяня; *Пэй Ди.* За плетнем из магнолий; *Цянь Ци.* По Цзяну. — На рубеже Востока. 1929, № 3, с. 60—64.

25. *Кано Н.* О фрагменте старой рукописи «Литературного изборника», хранящегося в Азиатском музее Академии наук. — Известия АН СССР. Серия: Отделение гуманитарных наук. Л., 1930, № 2, с. 135—144.

26. Стихи о жене Цзяо Чжун-цина (Китайская поэма III века); Из китайской эссеистической литературы (*Тао Юань-мин.* Персиковый источник; *Чжоу Лянь-си.* Люблю лотос; *Су Дун-по.* «Красная стена»). — Восток. Сб. 1. М.—Л., 1935, с. 40—50, 203—208.

27. [Неизвестный автор.] Стихи о жене Цзяо Чжун-цина; *Ван Вэй.* Провожаю Юаня Второго, назначаемого в Аньси. — Антология китайской поэзии. Т. 1, 2. М., 1957, с. 259—270, 62.

28. Павлины летят (Стихи о жене Цзяо Чжун-цина); *Тао Юань-мин.* Персиковый источник; *Ван Вэй* [10 стихотворений]; *Мэн Хао-жань* [2 стихотворения]; *Лю Цзун-юань* [3 стихотворения]; *Бо Цзюй-и.* Лютня; *Юань Чжэнь.* Услыхал, что Бо Лэ-тянь смещен в Цзиньчжоуские конюшни; *Су Дун-по.* Красные стены. — Китайская литература. Хрестоматия. Т. 1. М., 1959.

29. Канон перемен. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1990, № 4, с. 144—157; то же. — Наука и религия. М., 1991, № 2, с. 38—41, № 3, с. 18—19, №4, с. 26—28.

в) Рукописи

30. Размышление о китайской поэзии. Приложение: заметки В.М. Алексеева. 16—19 марта 1922. — Ленинградское отделение Архива АН СССР (ЛОААН). Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 154. — 37 л.

31. Исповедание Дао у Гэ Хуна. 31 мая 1923. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 155. — 51 л.

32. Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы. 20-е гг. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 159. — 6 л.

33. Введение в даологию. Танская поэзия. Программа курсов лекций. 1924. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 156 — 2 л.

34. Переводы с китайского: «Ши цзин», Ло Бинь-ван и др., каллиграфические упражнения. 1919—1928. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 153. — 75 л.

35. Автохарактеристика. 1929. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 2, ед. хр. № 164, л. 197—198.

36. [Рец. на:] *Ferguson J.C.* Outlines of Chinese Art. — Архив АН СССР. Ф. 208, оп. 4, ед. хр. № 103—83. — 7 л.

37. О применении стенографии к китайскому латинизированному языку. Май 1932. — Архив востоковедов ИВ АН СССР. Разр. 1, оп. 1, ед. хр. № 165. — 12 л.

38. Система «Книги перемен». Тезисы доклада. 19 ноября 1933. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 160. — 5 л.

39. Автобиография (Жизнеописание). 25 января 1935. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 161. — 8 л.

40. Записка о работе «„Книга перемен" — исследование и перевод». 28 января 1935. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 4, ед. хр. № 162. — 10 л.

41. Китайская классическая «Книга перемен». Исследование, перевод текста и приложения. Осака — Ленинград, 1928—1935. — Архив востоковедов ИВ АН СССР. Разр. 1, оп. 1, ед. хр. № 166 (1, 2, 3, 4, 5). — 813 л.

г) Письма

42. В.М. Алексееву. 24 августа 1923. 20 марта (?) 1927. 18 августа 1927. 23 марта 1929. И др. — ЛОААН. Ф. 820, оп. 3, ед. хр. № 908.

43. В.Л. Котвичу [1872—1944]. 25 мая 1925. 22 ноября 1926. 25 мая 1927. — ЛОААН. Ф. 761, оп. 33, ед. хр. № 33.

44. С.Ф. Ольденбургу [1863—1934]. 1928. — ЛОААН. Ф. 208, оп. 3, ед. хр. № 686.

45. С.Ф. Ольденбургу. 7 мая 1928. — Архив АН СССР. Ф. 208, оп. 3, ед. хр. № 3.

46. Ф.А. Розенбергу [1867—1934]. 2 мая 1928. — ЛОААН. Ф. 850, оп. 3, ед. хр. № 128.

2) ЛИТЕРАТУРА О Ю.К. ЩУЦКОМ И ЕГО ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

1. Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с. 594 (имен. указ.).

2. *Алексеев В.М.* Записка о научных трудах и научной деятельности профессора-китаеведа Юлиана Константиновича Щуцкого. Приложения 1—7: Замечания на перевод Ю.К. Щуцкого «Бао-пу-цзы». В научно-исследовательский институт им. А.Н. Веселовского. Письмо Н.Я. Марру. Докладная записка о научном сотруднике II разряда Ю.К. Щуцком на предмет выдачи ему авторитетной научной квалификации. Приписка к заявлению Ю.К. Щуцкого о командировке его в Китай и Японию за книгами для Азиатского музея. Директору Азиатского музея АН СССР заявление старшего научного хранителя Азиатского музея В.М. Алексеева. Записка о Ю.К. Щуцком. — *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 89—97.

3. *Алексеев В.М.* Замечания на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого «Китайская классическая „Книга перемен"». — *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 371—388.

4. *Баньковская М.В.* Малак — литературные вечера востоковедов. 20-е годы. — Традиционная культура Китая. М., 1983, с. 119—126.

5. *Бик Е.П.* [Рец. на:] Восток. Кн. 1. — Красная новь. 1922, № 6 (10), с. 352—353.

6. *Буров В.Г.* Изучение китайской философии в СССР. — Великий Октябрь и развитие советского китаеведения. М., 1968, с. 99—110.

7. *Быков Ф.С.* [Рец. на:] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». — Народы Азии и Африки. 1963, № 1, с. 213—216.

8. *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 38—42.

9. *Грякалова Н.Ю.* [Вступительная статья к подборке стихотворений Е.И. Васильевой, посвященных Ю.К. Щуцкому]. — Русская литература. Л., 1988, № 4, с. 201—204.

10. *Гудзий Н.К.* [Рец. на:] Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р.Хр. — Новый Восток. М., 1923, № 4, с. 470.

11. История философии в СССР. Т. 5. Кн. 2. М., 1988, с. 181.

12. *Кобзев А.И.* Победа синих чертей (о Ю.К. Щуцком). — Проблемы Дальнего Востока. М., 1989, № 4, с. 142—147; то же. — Наука и религия. М., 1991, № 4, с. 28—31.

13. *Кобзев А.И.* Произведения Ю.К. Щуцкого. Литература о Ю.К. Щуцком и его произведениях. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1989, № 4, с. 155—156.

14. *Конрад Н.И.* [Рец. на:] Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р.Хр. — Восток. М.—Пб., 1924, кн. 4, с. 174—179; то же. — *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 587—594.

15. *Конрад Н.И.* От редактора. — *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960, с. 5—14.

16. *Милибанд С.Д.* Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1975, с. 622—623.

17. *Никифоров В.Н.* Советские историки о проблемах Китая. М., 1970, с. 275—277, 305, 313, порт.

18. *Петров Н.А.* Ю.К. Щуцкий (Биобиблиографическая справка). — *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960, с. 15—17.

19. *Рубин В.А.* [Рец. на:] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». — Вестник древней истории. 1961, № 3, с. 136—140.

20. *Скачков П.Е.* Библиография Китая. М., 1960, с. 684 (алф. указ.).

21. *Hoodock J.* [Рец. на:] *Shchutskii J.* Researches of the I Ching. — Philosophy East and West. Vol. 31, № 4. Honolulu, 1981, с. 551—552.

А.И. Кобзев

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ «КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ „КНИГИ ПЕРЕМЕН"»

Ю.К. Щуцкий пришел к своей работе над «И цзином» сложным путем. Занимаясь изучением древней, а затем и средневековой китайской литературы, Ю.К. Щуцкий особенно много внимания уделял памятникам, отражавшим развитие философской мысли. Конфуцианская линия этой мысли с самого начала поставила его лицом к лицу с «И цзином», поскольку уже в ханьское время «И цзин» был не только включен в конфуцианский канон, но и поставлен в нем на первое место. Когда же Ю.К. Щуцкий приступил к изучению сунского периода истории китайской философии, выяснилось, что научное овладение «И цзином» стало совершенно необходимым, так как без понимания этого древнего памятника невозможно было разобраться не только в таких первостепенной важности для сунской школы работах, как «Тай цзи ту шо» Чжоу Дунь-и, «Чжоу и чжуань» Чэн И-чуаня, «Чжоу и бэнь и» Чжу Си[1], но и вообще во всей системе философии сунской школы[2].

Еще большее внимание Ю.К. Щуцкий уделял даосской линии китайской философской мысли. Свидетельством его работы над даосскими классиками были переводы Лао-цзы и значительной части сочинений Ле-цзы и Чжуан-цзы. При этом Ю.К. Щуцкий смело перешагнул заветный рубеж, перед которым остановились многие исследователи даосизма в Европе: он перешел к изучению средневекового даосизма. О его работе в этой области говорит сделанный им, но, к сожалению, утраченный перевод Гэ Хуна (Бао-пу-цзы). Продвигаясь по этому пути, Ю.К. Щуцкий дошел до трактата «Тай сюань цзин» и тут опять оказался перед «И цзином»: было ясно, что «Тай сюань цзин» при всем своем оригинальном облике все же представляет особый вариант того же направления теоретической мысли, первое выявление которой мы находим в древнем «И цзине».

В это же время Ю.К. Щуцкий обратился к изучению буддизма. К занятиям буддийской философией его привели прежде всего сунские мыслители (поскольку, как это хорошо известно, буддийская философия оказала очень серьезное влияние на развитие сунской философской школы) при всем их непримиримом отношении к доктрине буддизма. Кроме того, следя за историей философской мысли китайского средневековья (III—IX вв.), Ю.К. Щуцкий не мог не видеть процесса интенсивного распространения буддизма в Китае, укрепления его позиций как вероучения, развития его философской линии; он не мог не учитывать огромного значения для философской мысли в Китае переводов на китайский язык буддийской философской литературы, переводов, принесших с собой целый арсенал философских понятий, осмысленных с помощью средств китайского языка. Он видел, как на китайской почве буддийская философия соприкоснулась с философской мыслью конфуцианства и даосизма и как она в трактате Оу-и вплотную подошла к тому же «И цзину».

Таким образом, у Ю.К. Щуцкого действительно все дороги вели к «И цзину», и он стал склоняться к мысли приступить к специальному изучению и переводу этого памятника. Мы, коллеги Ю.К. Щуцкого по изучению Китая, еди-

нодушно поддерживали его. Мы полагали, что к «И цзину» его ведет неумолимая логика его собственного научного развития, а кроме того, мы все — и те, кто работал над китайской художественной литературой, и те, кто изучал исторические памятники, — постоянно сталкивались с «И цзином» — то в виде цитаты, то в виде отдельных понятий и образов, то в форме отзвука какой-либо ицзиновской мысли. И всегда было ясно, что правильно понять что-либо в «И цзине» изолированно, вне всей его системы — невозможно; что оторванное от целого понимание какой-либо части может привести к ошибкам в понимании и того места изучаемого нами памятника, в котором так или иначе проявился «И цзин». Надо было кому-то работу над «И цзином» проделать, и Ю.К. Щуцкого мы считали наиболее подготовленным к этому. В такой обстановке Ю.К. Щуцкий и принял решение приступить к «И цзину»[3].

Оказалось, однако, что на пути к пониманию «И цзина» стоит... сам «И цзин». Над всей более чем двухтысячелетней историей китайской философской мысли «И цзин», как гигантская птица Пэн[4], пролетел на своих «Десяти крыльях». Эти «крылья» выросли у «И цзина» еще в глубокой древности и так прочно срослись с ним, что последующие поколения не отделяли их от самого «корпуса». «Корпус» же, т.е. сама «основа» («цзин»), состоял, как известно, из 64 гексаграмм с присоединенными к каждой из них изречениями, «афоризмами», как их называет Ю.К. Щуцкий; «крылья» появились — даже по исконной традиции — позднее и являются своего рода «приложениями» к «основе», то развивающими заложенные в ней идеи, то что-то к ним дополняющими. Через эти «приложения», главным образом через первое из них — трактат «Си цы чжуань», — в дальнейшем и стали видеть вообще весь «И цзин». Когда говорят, что история философской мысли в Китае начинается с «И цзина», имеют в виду именно «Си цы чжуань». Первая фраза этого трактата — «то Инь, то Ян — это и зовется Путем»[5] — стала исходным положением, пожалуй, самой мощной линии истории китайской философии.

Конечно, это положение, выраженное в «Си цы чжуани» словами, имеет свое соответствие и в «основе» — в ее графической части, где оно выражено в различных комбинациях и чередованиях цельных и нецельных черт. Однако положение «то Инь, то Ян — это и зовется Путем» есть уже осмысление этих комбинаций, есть уже формулировка некоего закона бытия, выведенного из графического символа. Оставляя в стороне вопрос, правильно или неправильно графическая символика была так истолкована, все же это было именно истолкование, т.е. нечто присоединенное к графике. И пусть значительность этой формулы и сделала ее подлинными крылами, на которых так высоко вознеслась «основа», все же это относится к истории развития концепции, выведенной из «И цзина», а не к самой «основе». Именно поэтому Ю.К. Щуцкий и начал с того, что решительно отстранил «крылья» и занялся «основой», т.е. «цзином».

Этим самым он поставил себя перед огромной трудностью. Всем, занимавшимся «И цзином», хорошо известно, что путь к этому памятнику древней философской мысли искали прежде всего через «крылья». Вне контекста «крыльев» исконная часть памятника если и оказывалась какой-то «основой», то разве лишь для мантической практики, понять же «И цзин» в свете мантических представлений глубокой древности было весьма нелегко даже при наличии огромной литературы, сложившейся вокруг этого аспекта «И цзина».

Ю.К. Щуцкий решил прежде всего разобраться в тексте, сопровождающем каждую гексаграмму. Как известно, он слагается из трех элементов: названия, присвоенного гексаграмме, «слов» (*цы*), поясняющих каждую черту гексаграммы, и «слов», истолковывающих гексаграмму в целом. К этим трем элементам местами добавляется четвертый, который ставится сразу же после названия гексаграммы: в совокупности эти элементы составляют так называемые «четыре

свойства» («сы дэ»)[6]. Ю.К. Щуцкий отнесся к «четырем свойствам», как и принято в ицзинистике, как к тому, что непосредственно связано с графической основой «И цзина», и при своих обращениях к комментаторской литературе старался разобраться именно в них.

Ю.К. Щуцкий подметил в них наличие нескольких пластов, отличающихся друг от друга и по образу мышления, и по языку, и по содержанию, что позволило ему предложить гипотезу о трех слоях основного текста, возникших в разное время. Эта гипотеза не повторяет в иной форме обычного положения ицзиновской традиции, говорящего о различных «авторах», создававших последовательно основной текст «И цзина», что является несомненным признанием разновременности отдельных частей этого текста. Авторами «слов», приурочиваемых к отдельным чертам, и «слов», относящихся к гексаграмме в целом, традиция называет разных лиц из числа исторических или легендарных персонажей глубокой древности; Ю.К. Щуцкий же различал слои по признаку языка и содержания. Это позволило ему показать наличие в основном тексте гадательных формул, примет, поговорок, выраженных языком образов, и двух других слоев, слагавшихся из суждений, выраженных языком понятий.

Соответственно такому пониманию текста «основы» Ю.К. Щуцкий постарался и перевести его на русский язык. Каждый слой он переводил отдельно, считая, что приемы перевода в каждом случае должны отражать языковую и смысловую особенности каждого слоя. Так появились у него три текста перевода: перевод первого слоя; перевод второго слоя со включением в него — в скобках — первого; перевод третьего слоя со включением — в скобках — двух первых. Разумеется, подобное расчленение текста основной части «И цзина» должно быть еще всесторонне проверено наукою, но предложенное Ю.К. Щуцким и хорошо обоснованное им понимание разнослойности основного текста открывает не только простую историческую разновременность отдельных частей этого текста, что допускается и традицией, но — что гораздо важнее — отражение в такой разновременности развития языка и мышления.

Во всяком случае мы через перевод Ю.К. Щуцкого чувствуем глубочайшую народность «основы» «И цзина», неотделимость ее от фольклора с его острой наблюдательностью, меткими оценками, иносказательностью, остроумием. По образности «И цзина» можно в какой-то мере судить о поэтическом, образном мышлении древних китайцев, и весь первоначальный текст начинает казаться своеобразным документом народно-поэтического творчества[7]. Таков подсказываемый Ю.К. Щуцким увлекательный вывод о характере первоначальной основы чисто мантического для одних, глубоко философского для других, всегда загадочного для всех древнейшего памятника китайской письменности, получившего знаменательное название «Книги перемен».

Следует сказать, что к мысли о наличии в «И цзине» фольклорных элементов уже подходил один из западных синологов — А. Уэйли. Ю.К. Щуцкий упоминает о статье Уэйли, в которой эта мысль была высказана. Но путь, которым шел Ю.К. Щуцкий, был совершенно другим; главное же, он указал место этих элементов, определил их границы и охарактеризовал их роль.

Как ни трудна была уже эта одна задача — разобраться в сложном составе «слов», сопутствующих гексаграммам, — перед Ю.К. Щуцким стояла еще другая задача, более трудная: ему нужно было понять связи между гексаграммами.

Как известно, 64 гексаграммы расположены не в случайном порядке[8]. Каждая гексаграмма призвана обозначать определенную ситуацию, причем ситуацию не статическую, а динамическую: об этом говорит композиция гексаграммы, указывающая на переход от одной черты к другой. Переход обозначает движение внутри ситуации; ситуация обрисована как нечто развивающееся и к чему-то приводящее. И этот признак распространяется и на соотношения

гексаграмм: каждая гексаграмма отталкивается от предыдущей и подходит к последующей. Таким образом, ряд расположенных в определенном порядке 64 гексаграмм представляет целостную картину — также не статическую, а динамическую. Если динамика отдельной гексаграммы обозначает ход развития ситуации, то динамика ряда 64 гексаграмм обозначает переход от одной ситуации к другой. Поскольку же «И цзин» есть «Книга перемен», т.е. говорит о жизни в ее непрерывно идущих изменениях, картина 64 гексаграмм в их последовательности при наличии связи каждого звена с предыдущим и последующим должна раскрывать динамику бытия.

Именно это Ю.К. Щуцкий и постарался разъяснить. Он пытался это сделать с помощью того, что он назвал «интерпретирующим переводом».

Положение об «интерпретирующем переводе» было выдвинуто В.М. Алексеевым, учителем Ю.К. Щуцкого. Работая над переводом известного стихотворного трактата Сы-кун Ту о «Категориях поэзии»[9], В.М. Алексеев вынужден был к буквальному переводу присоединить «интерпретирующий», т.е. распространенное изложение содержания первого перевода словами переводчика. Ю.К. Щуцкий, создав буквальный, или, как он его назвал, «филологический» перевод текста, почувствовал, что без особого объяснения смысл переведенного может оказаться непонятным. Ввиду этого он и решил филологический перевод подкрепить интерпретирующим.

Задача интерпретирующего перевода у Ю.К. Щуцкого оказалась шире, чем у В.М. Алексеева. Ю.К. Щуцкому нужно было не только сделать понятным текст, приложенный к каждой гексаграмме, но и раскрыть связи между гексаграммами, т.е. представить «основу» «И цзина» как некое цельное произведение.

Эту сложнейшую задачу Ю.К. Щуцкий стремился решить следующим образом.

Он хотел раскрыть содержание «И цзина» не своими словами, а образами и идеями, данными в «словах» (*цы*), прикрепленных к каждой гексаграмме, «афоризмах», как называет эти слова Ю.К. Щуцкий; раскрыть при этом в той последовательности и связи, на которые указывает графика каждой из гексаграмм и порядок их в общей цепи.

Он хотел, чтобы все то, что ему самому нужно было говорить в объяснение как образов и идей «И цзина», так и связи их, укладывалось в мир «И цзина», очень отчетливо образовавшийся вокруг него.

Этот замысел выводил работу автора из сферы комментирования, пусть даже самого высокого; он ставил перед автором задачу творческую. «Интерпретирующий перевод» и есть творческое воспроизведение концепции «И цзина». В «интерпретирующем переводе» перед нами, таким образом, два текста: текст самой «Книги перемен» и авторский текст самого Ю.К. Щуцкого. Первый текст, естественно, взят из перевода. Как же сложился второй текст? Ведь, согласно указанному выше, Ю.К. Щуцкий и свой авторский текст в данном случае хотел построить на образах и идеях ицзинистики. Перед автором стояла, следовательно, задача: создать для себя «ицзинистическую опору».

Решая эту труднейшую задачу, Ю.К. Щуцкий, естественно, обратился к огромной литературе, выросшей вокруг «И цзина» за две тысячи лет. Эта литература образует плотную стену, преграждающую доступ к цитадели — к самому памятнику, но в ней есть и врата, через которые можно к этой цитадели пробраться. В том, что ключ к таким вратам должен существовать, сомневаться нельзя: над «И цзином» задумывались многие выдающиеся умы, крупнейшие мыслители Китая и Японии; некоторые из них имеют несомненное право занять место в первом ряду великих мыслителей человечества.

В высшей степени интересно, у кого Ю.К. Щуцкий стал искать ключ к «И цзину». Как это видно из его работы и как известно тем, кто в свое время следил за его научным путем, он усердно изучал ицзиновскую литературу,

прежде всего, конечно, ту, которая появилась на родине «И цзина», т.е. китайскую, но вслед за ней и ту, которая представляет ответвление китайской, — японскую. При этом он не ограничился лишь той ее частью, которая написана на китайском языке, но обратил внимание и на те работы об «И цзине», которые японские исследователи создавали на своем родном языке. Уже этим одним Ю.К. Щуцкий сразу выдвинулся вперед из ряда европейских синологов, занимавшихся «И цзином», даже лучшие из них считали возможным обходить синологию японскую. Ю.К. Щуцкий обратился к этой синологии, причем не только к старой, созданной в русле китайской традиции, но и к новой, которая сочетает элементы старой традиции с приемами современного научного исследования.

Такова была первая особенность Ю.К. Щуцкого как исследователя «И цзина». Была и вторая, не менее существенная.

Знание обширной китайской литературы об «И цзине» позволило Ю.К. Щуцкому избежать обычного пути европейских переводчиков «И цзина», да и вообще китайской классической литературы. Переводы этих классиков появились в XVIII—XIX вв. Лучшие из переводчиков подготавливали свои переводы в Китае. Это был тогда цинский Китай, феодальный Китай абсолютистского маньчжурского режима. Мы знаем, каково было состояние классической филологии в Китае того времени. Маньчжурское правительство, особенно в годы царствования Кан-си и Цянь-луна, превосходно учло значение идеологии и поняло, что традиционное конфуцианство может стать серьезной идеологической опорой абсолютистского режима, если конфуцианскую мысль направить в соответствующее русло и обставить ее разъяснительной литературой[10]. Это было важно еще и потому, что в составе конфуцианства таилась и идеологическая оппозиция, оперировавшая теми же понятиями, положениями, идеями, как и та линия, которая была взята правительством на вооружение. Нам известна борьба, которую вели друг с другом эти две линии, известно и то, какие меры принимались правительством для того, чтобы на поверхности всегда была именно охранительная линия конфуцианства. Поэтому европейские синологи XVIII—XIX вв., работая в Китае, имели дело главным образом с той литературой, через которую и предлагалось подходить к классикам. Тем самым они подпадали под влияние определенной, во всяком случае ограниченной, линии философской мысли. Совершенно другим путем пошел Ю.К. Щуцкий. Он, конечно, знал цинскую комментаторскую литературу, но главное внимание его привлекли две работы: статьи Чжан Сюэ-чэна (1738—1801) и монография Пи Си-жуя (1850—1908). Это были работы исследовательского характера, написанные в русле критического направления классической филологии Китая цинского времени. Об их научной ценности свидетельствует факт переиздания их в наши дни в Китайской Народной Республике[11]. Ю.К. Щуцкому принадлежит честь быть первым из европейских синологов, сумевших понять научную важность трудов этих китайских ученых.

Труды эти были привлечены Ю.К. Щуцким главным образом для освещения проблемы происхождения «И цзина» и состава этого древнего памятника. В понимании же смысла основной части «И цзина» ему помогли совсем другие исследователи: Ван Би (226—249), Оу-и (1598—1654) и Итō Тōгай (1670—1736)[12].

Этот отбор заслуживает особого внимания. Ван Би, как известно, искал ключ к пониманию «И цзина» в даосской философской мысли; Оу-и стремился осмыслить понятия и концепции «И цзина» с помощью понятий и идей буддийской философии; Итō Тōгай походил к «И цзину» с позиций конфуцианства.

Для тех, кто наблюдал путь, которым пришел к «И цзину» сам Ю.К. Щуцкий, выбор этих авторов понятен: как было сказано выше, к «И цзину» привело его собственное изучение конфуцианства, даосизма и буддизма. Требует только объяснения, почему из всех конфуцианских авторов Ю.К. Щуцкий выбрал

японца Итō Тōгая. Почему он не остановился, например, на таких работах, как знаменитый трактат Чэн И-чуаня или замечательные исследования Чжу Си? Объяснение, по-видимому, заключается в следующем. Опираться в работе над «И цзином» на трактаты этих двух великих мыслителей старого Китая означало бы погрузиться в систему идей сунской философской школы. «И цзин» в освещении Чэн И-чуаня и Чжу Си — принадлежность прежде всего этой школы, один из устоев ее системы. Вполне возможно и — с точки зрения истории философии в Китае — прямо необходимо подвергнуть внимательному исследованию «Чжоу и чжуань» младшего Чэн-цзы[13] и «Чжоу и бэнь и» Чжу-цзы, но это было бы исследованием философии сунской школы. Ю.К. Щуцкий, знакомясь с этими прославленными работами, видимо, понял это и решил из конфуцианских работ по «И цзину» взять такую, которая стремилась бы подойти к «И цзину» по возможности в его собственном облике. Такую работу он и увидел в трактате Тōгая.

Обращение Ю.К. Щуцкого к Тōгаю понять можно. Тōгай, как и его знаменитый отец Итō Дзинсай, принадлежит к так называемой «школе древней науки» (когаку-ха), т.е. к тому направлению конфуцианской мысли в Японии XVII—XVIII вв., которое противопоставляло себя поощряемому правительством Токугава чжусианскому направлению, — иначе говоря, сунской философской школе. При этом критика «школы древней науки» исходила из убеждения, что философы сунской школы далеко отошли от древнего конфуцианства и задача ревнителей «конфуцианской истины» состоит именно в раскрытии древнего, т.е., в представлениях такого рода мыслителей, подлинного конфуцианства. В этом смысле они и назвали свою линию «школой древней науки».

В свете истории мы видим в этой школе критическое направление классической филологии эпохи феодального абсолютизма. Этому направлению мы обязаны очень многим в деле научного исследования древних памятников — их подлинности в целом, степени и границ подлинности их отдельных частей или мест, а равно и раскрытия первоначального содержания многих понятий и идей. Такое критическое направление возникло в цинском Китае в общем русле классической филологии, и оно же проявилось в токугавской Японии, в которой — по тем же историческим причинам — также расцвел тогда классицизм. Ю.К. Щуцкий остановился на японском представителе критического направления классицизма. В японском варианте этого направления он увидел большое внимание к тому, что его интересовало, — к вопросам идейного содержания древних памятников.

Насколько прав был Ю.К. Щуцкий в такой оценке критической линии китайского классицизма в Японии, может показать только сравнительное изучение этого классицизма в Китае и Японии. Пока такого изучения не производилось. Можно лишь сказать, что для понимания исторического существа, содержания и целей классической филологии в Китае необходимо учитывать китаистическую филологию и в Японии, которая при всех своих местных особенностях в основном воспроизводит те же направления исследования.

Таким образом, Ю.К. Щуцкий в своем стремлении раскрыть содержание «И цзина» так, чтобы было ясно, что все элементы целого связаны друг с другом и совместно рисуют динамическую картину зависящих друг от друга явлений, обратился к очень разным версиям трактовки «И цзина». Но это не означает, что его интерпретация представляет соединение взятых из разных источников мыслей, какое-то соединение даосизма, буддизма и конфуцианства. Достаточно вчитаться в его интерпретирующий перевод, чтобы убедиться, что это не так: Ю.К. Щуцкий осмыслил связь гексаграмм по-своему; зависимость его толкования от названных им источников выразилась только в том, что он не допускал ничего такого, что вообще не допускалось выбранными им мыслителями, представлявшими три линии философской мысли — линии очень

различные, но развивавшиеся в сфере определенной, реальной истории реального народа — создателя глубоко своеобразной культуры. Ю.К. Щуцкий не позволил себе ступить на путь безответственного сочинительства, вроде объявления «И цзина» китайско-бактрийским словарем[14], в то же время он и не следовал некритически и тому, что говорил об «И цзине» тот или другой китайский мыслитель. Продумав концепции наиболее крупных из них, сопоставив эти концепции с ицзиновским материалом, Ю.К. Щуцкий выработал свое понимание этого памятника.

На этой основе и сделан «интерпретирующий перевод». Он получил при этом особую форму: в авторский текст введены слова и фразы самого «И цзина», выделенные курсивом; иначе говоря, введен в переводе весь текст «основы» «И цзина». Поскольку же авторский текст представляет развернутое и связное изложение содержания «И цзина», постольку отрывочные «афоризмы» при каждой гексаграмме предстают в своей совокупности также как связный текст.

Эта часть работы Ю.К. Щуцкого для читателя наиболее трудная. Для ее понимания нужны два условия: во-первых, собственное знание «И цзина», хотя бы в пределах работ Ван Би, Оу-и и Итō Тōгая; во-вторых, вдумчивое отношение к концепции самого Ю.К. Щуцкого, в значительной мере построенной на элементах, идущих от этих трех ицзинистов, но в целом осмысляющей «И цзин» по-иному. Следует также помнить, что автор сам хотел об «И цзине» и своем понимании его говорить языком, близким к языку ицзинистики. Можно принять такой способ работы автора, можно и не принимать его. Но нельзя не признать: для того чтобы сделать такой «интерпретирующий перевод», нужно было не только вдуматься в «Книгу перемен», но и вчувствоваться в нее.

Ученые знатоки «И цзина» могут не согласиться со многим в интерпретации Ю.К. Щуцкого. Вполне допустимо понять ряд вещей в «И цзине» иначе. Ведь даже отдельные понятия «И цзина» осмыслялись исследователями по-разному, а от понимания отдельных понятий зависит и понимание «И цзина» в целом. Но не считаться с интерпретацией Ю.К. Щуцкого отныне нельзя. Размах исследовательской работы, понимание существа проблемы, продуманная аргументация, исключительное знание ицзиновской литературы, старой и новой, — все эти качества работы Ю.К. Щуцкого прочно вводят ее в арсенал ицзиноведения. Кроме того, в ней есть и то, что представляет особую и весьма значительную ценность: автором включены сделанные им переводы некоторых материалов, касающихся «И цзина», а именно: известного трактата Оу-ян Сю, рассуждения об «И цзине» Су Сюня[15], «Предисловие» Итō Дззнсё к изданию исследования Итō Тōгая, а также стихи ряда китайских авторов, посвященные «И цзину». Есть даже большой отрывок из «Тай сюань цзина» Ян Сюна.

В работе Ю.К. Щуцкого есть элементы прошлого, настоящего и будущего. Прошлое, т.е. приметы того времени, когда он писал свою работу, сказывается в принятии автором концепции феодализма: для него время создания «И цзина», т.е. VIII—VII вв. до н.э., — эпоха феодализма. Такая концепция в 30-х годах была наиболее распространенной в исторической науке. Другая примета прошлого в работе Ю.К. Щуцкого — оперирование им при определении разнослойности основного текста аргументами языка и мышления, соединенного с мыслью об их стадиальности. В 30-х годах это считалось самым важным в языкознании.

Читатель, столкнувшись с отзвуками этих концепций, должен учитывать время создания работы. Но читатель должен также учитывать, что вопрос о времени начала феодализма в Китае до сих пор служит предметом споров. Правда, для большинства китайских историков, а также для наших специалистов по истории Китая, VIII—VII вв. — эпоха рабовладения, но следует помнить, что эта точка зрения установилась буквально в самые последние годы. К тому же и сейчас еще есть сторонники концепции феодализма даже для этих веков[16]. Что же касается идеи стадиальности языка и мышления, то надо прямо сказать:

она фигурирует у Ю.К. Шуцкого чисто внешне. Фактически автор оперирует аргументами от языка в духе Карлгрена[17], а не Марра.

«Настоящее» в работе Ю.К. Шуцкого — его историзм. Даже при самом поверхностном чтении работы видно, что первое и важнейшее для автора — это освобождение от взгляда на памятник как на какое-то извечное целое. Он не только решительно отстранил «Десять крыльев» как позднее приложение к основному тексту, но даже в этом основном тексте увидел три разновременных слоя. Другим проявлением историзма автора должно быть признано его стремление при интерпретации памятника не навязывать ему ничего идущего извне.

«Будущее» в работе Ю.К. Шуцкого — масштаб его синологической эрудиции. Он — первый из нас, кто, наряду со знанием китайской специальной литературы, а также европейской синологической, показал знание и японской синологии, по своему значению в области изучения китайских классиков несомненно следующей сейчас же за китайской. Здесь открывается путь к выходу из орбиты специфической науки, именуемой «синология», и к переходу в сферу общечеловеческой науки истории — для историков Китая, литературоведения — для специалистов по китайской литературе, языкознания — для занимающихся китайским языком.

Н.И. Конрад

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела») — крайне лапидарное, но весьма содержательное произведение Чжоу Дунь-и (1017—1073), ставшее отправной точкой в развитии неоконфуцианства. На русском языке опубликованы три его перевода, осуществленные авторами следующих работ: *Бичурин Н.Я.* Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов. — Московский телеграф. М., 1832, ч. 48, № 21, с. 3—33; № 22, с. 157—197; *Кривцов В.А.* Китайский космологический трактат XI века. — Вопросы философии. М., 1958, № 12, с. 106—109; *Торчинов Е.А.* К характеристике этической доктрины неоконфуцианства. — Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982, с. 119—131. См. также: *Зинин С.В.* Человек и мир в философии Чжоу Дунь-и. — Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 144—148; *Еремеев В.Е.* Космологические представления «Тай цзи ту шо» и их типологические аналоги. — Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 189—196; *Ма Чжэнь-цзэ.* Ши лунь Чжоу Дунь-и «Тай цзи ту шо» ды чжэсюэ сысян (Попытка суждений о философской мысли «Изъяснения Плана Великого предела» Чжоу Дунь-и). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь, 1981, № 4, с. 11—17; *он же.* Чжоу Дунь-и «Тай цзи ту шо» тань юань (Изыскание истоков «Изъяснения Плана Великого предела» Чжоу Дунь-и). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Сб. 2. Шанхай, 1982, с. 403—420; *У Энь-пу.* «Тай цзи ту шо» тань юань (Изыскание истоков «Изъяснения Плана Великого предела»). — Шэхуй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). Чанчунь, 1982, № 2, с. 13—20; *Chow Yih-ching.* La philosophie morale dans le néo-confucianisme (Tcheou Touen-yi). P., 1954, c. 154—162.

В заглавие трактата Чжоу Дунь-и вынесен термин «Великий предел» (*тай цзи*), впервые встречающийся в «Си цы чжуани» (I, 11. См.: Чжоу и, с. 62) и ставший носителем одного из фундаментальнейших понятий ицзинистики. Его графическое воплощение в виде круга, разделенного логарифмической (S-образной) спиралью на две противоположные (*инь* и *ян*) половины, которые включают в себя элементы своих противоположностей, ныне стало универсальным символом дальневосточной культуры (см., например: *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 116). Завершается «Изъяснение» прямым утверждением величия «Чжоу и», философской интерпретацией которого и является это произведение Чжоу Дунь-и.

«Чжоу и чжуань» («Комментарий к „Чжоу и"») Чэн И-чуаня, т.е. Чэн И (1033—1107), ученика Чжоу Дунь-и, и «Чжоу и бэнь и» («Коренной смысл „Чжоу и"») Чжу Си (1130—

1200) — основополагающие неоконфуцианские комментарии к памятнику. См.: *Су Дэ-кай.* Чэн И ды «И чжуань» (Комментарий к «Чжоу и» Чэн И). — Чжоу и яньцзю. 1988, № 1, с. 102—103; *Чжан Ли-вэнь.* Чжу Си И сюэ сысян бяньси (Анализ ицзинистической идеологии Чжу Си). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Пекин, 1983, № 1, с. 82—92; *Cheng Yi.* I Ching: The Tao of Organization. Tr. by T. Cleary. Boston—London, 1988.

[2] Свое понимание философии сунского неоконфуцианства Н.И. Конрад изложил в специальной работе «Философия китайского Возрождения (о сунской школе)» (*Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 174—207). См. также: *Кобзев А.И.* Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства. — Народы Азии и Африки. 1983, № 6, с. 151—169.

[3] Совершенно иное, весьма далекое от этой явно идеализированной картины, описание обстановки, сложившейся вокруг исследования Ю.К. Щуцкого, представил в своем официальном отзыве В.М. Алексеев: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 371—372; с. 500 настоящего издания.

[4] Гигантская птица Пэн — мифическое существо необъятных размеров, впервые описанное в самом начале даосского трактата IV—III вв. до н.э. «Чжуан-цзы». См.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 249; *Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, с. 135; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 356.

[5] Н.И. Конрад допустил некоторую неточность: указанная фраза не является первой в «Си цы чжуани», а находится в середине (§ 5) первой части (Чжоу и, с. 58).

[6] Из-за двумысленного употребления слова «элемент» может создаться ошибочное представление, что к «четырем свойствам» (*сы дэ*) относятся названия гексаграмм и «слова» к ним и их чертам, однако «четырьмя свойствами», или в переводе Ю.К. Щуцкого «четырьмя качествами», являются только термины *юань, хэн, ли, чжэн.* См.: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 25; с. 88 настоящего издания.

[7] Согласно современным данным, документом народно-поэтического творчества можно считать лишь словесный (клишированный) материал, использованный при авторско-рациональном конструировании «Чжоу и», а не «весь первоначальный текст».

[8] Возможность случайного характера последовательности гексаграммных пар в расположении Вэнь-вана маловероятна, но пока окончательно не исключена.

[9] *Алексеев В.М.* Китайская поэма о поэте: Стансы Сы-кун Ту (837—908). Пг., 1916.

[10] Об этой тенденции в период правления Кан-си (Шэн-цзу, 1622—1722) и Цянь-луна (Гао-цзуна, 1735—1796) см., например: *Мартынов А.С.* Традиция и политика в период Цянь-лун. — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 207—230.

[11] *Чжан Сюэ-чэн.* Вэнь ши тун и (Общий смысл литературы и истории). Пекин, 1956; *Пи Си-жуй.* Цзин сюэ тун лунь (Общие суждения об учении о канонах). Пекин, 1954. В 1982 г. увидело свет в Пекине уже четвертое переиздание книги Пи Си-жуя.

[12] В отличие от Н.И. Конрада В.М. Алексеев весьма критически оценил выбор двух последних «неаттестованных» (по его выражению) комментаторов: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 378—379; с. 506–507 настоящего издания.

[13] Младший Чэн-цзы — Чэн И-чуань (Чэн И), старший брат которого — Чэн Мин-дао (Чэн Хао, 1032—1085) — был также философом-неоконфуцианцем.

[14] Имеется в виду теория Т. де Лакупри, рассмотренная Ю.К. Щуцким. См.: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 32—33; с. 95–96 настоящего издания.

[15] Трактат Оу-ян Сю (1007—1072) «И тун-цзы вэнь» («Вопросы юноши к „Переменам"») был не переведен, а конспективно пересказан Ю.К. Щуцким: *Щуцкий Ю.К.* Указ. соч., с. 52—54; с. 118–120 наст. издания. Трактат Су Сюня (1009—1066) «И лунь» («Суждения о „Переменах"») после Ю.К. Щуцкого по-своему перевел В.М. Алексеев: *Алексеев В.М.* Китайская литература, с. 403—405.

[16] В настоящее время осуществилось «отрицание отрицания», и указанная концепция рабовладения сама стала выглядеть бо́льшим архаизмом, чем концепция феодализма. Подробно см.: *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.

[17] Б. Карлгрен (1889—1978) — выдающийся шведский синолог, осуществивший блестящий лингвистический анализ ряда классических древнекитайских произведений.

А.И. Кобзев

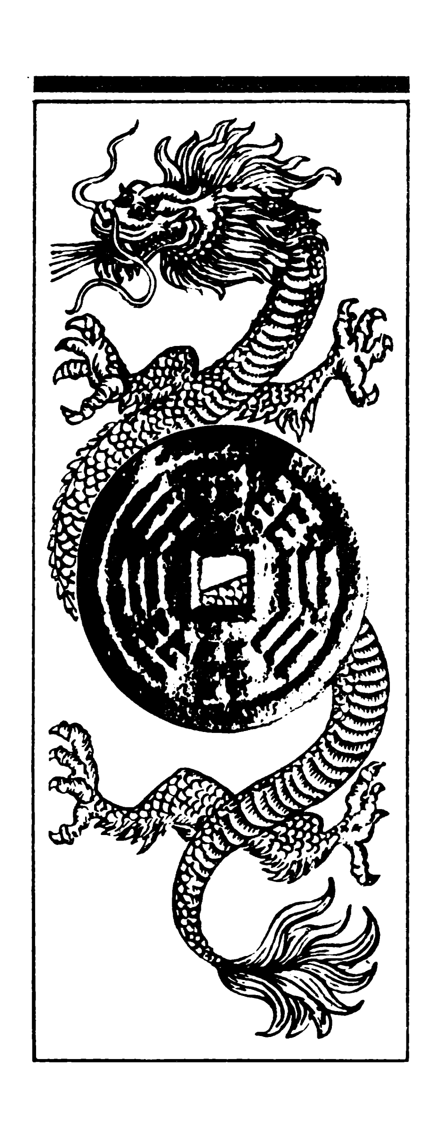
Ю.К. Щуцкий

КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ·КНИГА ПЕРЕМЕН·



Часть первая

ИСТОРИЯ ВОПРОСА



ВСТУПЛЕНИЕ

Это вступление обращено к читателю-некитаеведу. Оно необходимо как своего рода путеводитель по предлагаемой ниже работе, оно должно ориентировать читателя в вопросах, без учета которых не будет понятна сама «Книга перемен» и, более того, не будет понятно, почему автор взялся за перевод и исследование памятника, так мало на первый взгляд говорящего современному читателю. Кроме того, именно в этом вступлении должна быть приведена и объяснена основная терминология памятника, которая постоянно будет употребляться ниже и без которой нельзя обойтись в специальной работе о «Книге перемен».

Мы предприняли эту работу, потому что, изучая материалы к истории китайской философии, постоянно сталкивались с необходимостью предпослать исследованию каждой философской школы предварительные исследования «Книги перемен» — основного и исходного пункта рассуждений почти всех философов древнего Китая.

«Книга перемен» стоит на первом месте среди классических книг конфуцианства и в библиографических обзорах китайской литературы. Это понятно, так как библиология и библиография в феодальном Китае были созданы людьми, получившими традиционное конфуцианское образование. Библиографы старого Китая непоколебимо верили традиции (не исконной, но достаточно старой), относившей создание «Книги перемен» в такую глубокую древность, что никакая другая классическая книга не могла конкурировать с ней в хронологическом первенстве, хотя фактически «Книга перемен» — вовсе не самый древний из памятников китайской письменности, и это установила китайская же филология.

Однако, независимо от традиции, независимо от конфуцианства, «Книга перемен» имеет все права на первое место в китайской классической литературе — так велико ее значение в развитии духовной культуры Китая. Она оказывала свое влияние в самых разных областях: и в философии, и в математике, и в политике, и в стратегии, и в теории живописи и музыки, и в самом искусстве: от знаменитого сюжета древней живописи — «8 скакунов»*[1] — до заклинательной надписи на монете-амулете или орнамента на современной пепельнице.

Не без досады, но и не без удовлетворения мы должны предоставить «Книге перемен» безусловно первое место среди остальных классических книг и как труднейшей из них: труднейшей и для понимания, и для перевода. «Книга перемен» всегда пользовалась славой темного и зага-

* Под звездочкой с номером указаны примечания А.И. Кобзева и Н.И. Конрада, помещенные в конце книги.

дочного текста, окруженного огромной, подчас весьма расходящейся во мнениях литературой комментаторов. Несмотря на грандиозность этой двухтысячелетней литературы, понимание некоторых мест «Книги перемен» до сих пор представляет почти непреодолимые трудности — столь непривычны и чужды нам те образы, в которых выражены ее концепции. Поэтому да не посетует читатель на пишущего эти строки, если некоторые места перевода данного памятника не окажутся понятными при первом чтении. Можно утешить себя только тем, что и на Дальнем Востоке оригинал «Книги перемен» не понимается так просто, как другие китайские классические книги.

Чтобы посильно помочь читателю, мы здесь остановимся на плане нашей работы, на внешнем описании содержания «Книги перемен» и на ее главнейшей технической терминологии.

Наша работа разделяется на три части: в первой из них излагаются основные данные, достигнутые при изучении этого памятника в Европе, Китае и в Японии. Вторая часть представляет собою сжатое изложение данных, полученных нами при исследовании тринадцати основных проблем, связанных с «Книгой перемен». Третья часть отведена переводам книги.

Текст «Книги перемен» неоднороден как со стороны составляющих его частей, так и со стороны самих письменных знаков, в которых он выражен. Кроме обычных иероглифов, он содержит еще особые значки, состоящие из двух типов черт, *сяо* (по словарю Кан-си), или *яо* (современное чтение)[1]. Один тип представляет собою целые горизонтальные черты; они называются *ян* («световые»), *ган* («напряженные») или чаще всего, по символике чисел, *цзю* («девятки»). Другой тип черт — это прерванные посредине горизонтальные черты; они называются *инь* («теневые»), *жоу* («податливые») или чаще всего, по символике чисел, *лю* («шестерки»). В каждом значке шесть таких черт, размещенных в самых различных комбинациях, например: ䷀ ䷁ ䷂ и т.п. По теории «Книги перемен» весь мировой процесс представляет собою чередование ситуаций, происходящее от взаимодействия и борьбы сил света и тьмы, напряжения и податливости, и каждая из таких ситуаций символически выражается одним из этих знаков, которых в «Книге перемен» всего 64. Они рассматриваются как символы действительности и по-китайски называются *гуа* («символ»). В европейской китаеведной литературе они называются гексаграммами. Гексаграммы, вопреки норме китайской письменности, пишутся *снизу вверх*, и в соответствии с этим счет черт в гексаграмме начинается снизу. Таким образом, первой чертой гексаграммы считается нижняя, которая называется «начальной», вторая черта это вторая снизу, третья — третья снизу и т.д. Верхняя черта называется не шестой, а именно верхней (*шан*). Черты символизируют этапы развития той или иной ситуации, выраженной в гексаграмме. Места же от нижнего, «начального», до шестого, «верхнего», которые занимают черты, носят название *вэй* («позиции»). Нечетные позиции (начальная, третья и пятая) считаются позициями света — *ян*; четные (вторая, четвертая и верхняя) — позициями тьмы — *инь*. Естественно, только в половине случаев световая черта оказывается на световой позиции и теневая — на теневой. Эти случаи называются «уместностью» черт:

в них сила света или тьмы «обретает свое место»[2]. Вообще это рассматривается как благоприятное расположение сил, но не всегда считается наилучшим. Таким образом мы получаем следующую схему:

Позиции	Их названия	Их предрасположенность
6	верхняя	тьма
5	пятая	свет
4	четвертая	тьма
3	третья	свет
2	вторая	тьма
1	начальная	свет

Следовательно, гексаграмма с полной «уместностью» черт — это 63-я ䷾ , а гексаграмма с полной «неуместностью» черт — это 64-я ䷿ .

Уже в древнейших комментариях к «Книге перемен» указывается, что первоначально было создано восемь символов из трех черт, так называемые триграммы. Они получили определенные названия и были прикреплены к определенным кругам понятий. Здесь мы указываем их начертания и их основные названия, свойства и образы:

Знак		Название	Свойство	Образ
1.	☰	*Цянь* (Творчество)	крепость	небо
2.	☷	*Кунь* (Исполнение)	самоотдача	земля
3.	☳	*Чжэнь* (Возбуждение)	подвижность	гром
4.	☵	*Кань* (Погружение)	опасность	вода
5.	☶	*Гэнь* (Пребывание)	незыблемость	гора
6.	☴	*Сюнь* (Утончение)	проникновенность	ветер, дерево
7.	☲	*Ли* (Сцепление)	ясность	огонь
8.	☱	*Дуй* (Разрешение)	радостность	водоем

Уже из этих понятий можно заключить, как в теории «Книги перемен» рассматривался процесс возникновения, бытия и исчезновения. *Творческий* импульс, погружаясь в среду меона — *исполнения*, действует прежде всего как *возбуждение* последнего. Дальше наступает его полное *погружение* в меон, которое приводит к созданию творимого, к его *пребыванию*. Но так как мир есть движение, борьба противоположностей, то постепенно творческий импульс отступает, происходит *утончение* созидающих сил, и дальше по инерции сохраняется некоторое время лишь *сцепление* их, которое приходит в конце концов к распаду всей сложившейся ситуации, к ее *разрешению*.

Каждая гексаграмма может рассматриваться как сочетание двух триграмм. Их взаимное отношение характеризует данную гексаграмму. При этом в теории «Книги перемен» принято считать, что нижняя триграмма относится к внутренней жизни, к наступающему, к созидаемому, а верхняя — к внешнему миру, к отступающему, к разрушающемуся, т.е.

☰ } внешнее, отступающее, разрушающееся

☰ } внутреннее, наступающее, созидающееся

Кроме того, гексаграмма иногда рассматривается и как состоящая из трех пар черт. По теории «Книги перемен» в мире действуют три космические потенции — небо, человек, земля, т.е. мир сверхчеловеческий, мир людей и природы:

⚌ } небо

⚌ } человек

⚌ } земля

Существует также выработанная в гадательной практике ицзинистов символика отдельных позиций гексаграммы:

Позиции	Значение		
	в обществе	в человеческом теле	в теле животного
6	сверхчеловек	голова	голова
5	царь	плечи	передние ноги
4	придворный	туловище	передняя часть туловища
3	вельможа	бедра	задняя часть туловища
2	служилый	голени	задние ноги
1	простолюдин	ступни	хвост

Бывали и иные способы рассмотрения структуры гексаграмм, но полное перечисление их для наших целей излишне. Поэтому мы ограничиваемся лишь следующими указаниями.

В верхней и в нижней триграмме аналогичные позиции имеют ближайшее отношение друг к другу. Так, первая позиция стоит в отношении аналогии к четвертой, вторая — к пятой и третья — к шестой.

Далее, полагали, что свет тяготеет к тьме так же, как тьма к свету. Поэтому и в гексаграмме целые черты корреспондируют прерванным. Если соотносительные позиции (1—4, 2—5, 3—6) заняты *различными* чертами, то считается, что между ними «есть соответствие»; в случае однородности черт на соотносительных позициях между ними «соответствия нет».

Особенное внимание уделяется при анализе гексаграммы второй и пятой позициям. Каждая из них является (в нижней или в верхней триграмме) центральной, т.е. такой, в которой самым совершенным и *уравновешенным* образом выявляются качества триграммы.

Кроме того, при анализе гексаграммы принято считать, что большее значение приобретают черты световые или теневые, если они в меньшинстве. Так, в гексаграмме ䷌ единственная теневая вторая черта «управляет» остальными чертами и является для них центром тяготения.

Вторая часть текста «Книги перемен» написана обычными для китайского языка иероглифами и представляет собою интерпретацию гексаграмм в целом, отношения составляющих их триграмм и отдельных черт. Это, собственно, и есть текст «Книги перемен». Он неоднороден, принадлежит разным авторам и создан в разное время.

В этом тексте мы прежде всего различаем основной текст и примыкающие к нему комментарии, которые издавна уже как бы срослись с основным текстом, так что последующая весьма обильная комментаторская литература развилась вокруг основного текста и приложенных к нему комментариев.

В основной текст входят следующие двенадцать составных частей.

I. Название гексаграммы, *гуа мин*[3]. Позднее были приписаны названия составляющих ее триграмм.

II. Гадательная формула, выраженная при помощи четырех терминов («качеств»), так называемая *сы дэ*. Термины эти: *юань* (начало), *хэн* (проницание, развитие), *ли* (благоприятность, определение) и *чжэн*, или *чжэнь* (стойкость, бытие), — либо присутствуют полностью или частично, либо отсутствуют.

III. Афоризмы по поводу гексаграммы в целом, *гуа цы*[4]. Они бывают более или менее развитыми, иногда включают в себя «четыре качества» или одно из четырех основных мантических предсказаний (счастье, несчастье, раскаяние, сожаление), которые, по-видимому, являются позднейшей вставкой в текст, как и пояснительные слова типа «хулы не будет», «хвалы не будет», «ничего благоприятного» и т.п.

IV. Афоризмы при отдельных чертах, *сяо цы*, или *яо цы*. По языку и по типу они очень близки к тексту III и включают в себя такие же слагаемые. Все остальные тексты (V—XII) представляют собой древнейшие комментарии, составленные значительно позже, чем основной текст.

V. Комментарий к тексту III, «Туань чжуань». В этом комментарии гексаграмма рассматривается со стороны составляющих ее триграмм, черт и т.п., и на этой основе разъясняется текст III.

VI. Великий комментарий образов, «Да сян чжуань», где гексаграмма рассматривается с точки зрения образов триграмм, ее составляющих, и дается указание этического порядка. Как и вся «Книга перемен», V и VI тексты на грани 30-й и 31-й гексаграмм *механически* делятся на первую и вторую части.

VII. Малый комментарий образов, «Сяо сян чжуань». Он совершенно отличен и по своим задачам, и по языку от предыдущего и представляет собою комментаторские приписки к афоризмам текста IV. Объяснения в нем даются главным образом применительно к технике гадания, основываются на структуре гексаграммы и к философскому осмыслению «Книги перемен» отношения не имеют. Происхождение этого текста сравнительно позднее.

VIII. Комментарий к афоризмам, «Си цы чжуань», или «Да чжуань» — «Великий комментарий». Он представляет собою несистематическое собрание коротких параграфов, в котором энциклопедическим порядком излагаются основы философской концепции «Книги перемен» (онтология, космология, гносеология и этика), техника гадания по «Книге» и своего рода история культуры Китая в глубокой древности. Именно этот текст оказал наибольшее влияние на философов, связанных с «Книгой перемен». Он сравнительно поздно был включен в состав памятника, но, несомненно, является самым интересным для истории китайской философии. Он также механически делится на две части.

IX. Толкование триграмм, «Шо гуа чжуань». Текст состоит из двух

неравных частей. Первая, значительно меньшая, по своему характеру, языку и тематике примыкает к тексту VIII и попала в текст IX, по-видимому, по ошибке переписчиков*[2]. Вторая, бо́льшая часть содержит отдельные характеристики триграмм, классификацию их и предметов мира по категориям триграмм. По характеру текст этой части совершенно отличен от первой и сильно напоминает мантические спекуляции первых ханьских комментаторов.

X. Толкование порядка гексаграмм, «Сюй гуа чжуань». Текст сильно отличается от всех остальных текстов «Книги перемен». В нем развивается и аргументируется последовательность расположения гексаграмм в «Книге перемен». Этот текст заслуживает большего внимания, чем то, которое ему обычно уделяется. Только Чэн И-чуань (XI в.) разработал его еще более последовательно и превратил в небольшие вступления к каждой гексаграмме. Текст этот весьма ценен как материал для истории техники мышления в Китае.

XI. Разные суждения о гексаграммах, «Цза гуа чжуань». Это нечто вроде продолжения или, вернее, остатки второй части текста IX. Большой ценности он не представляет, не внося ничего качественно нового.

XII. Глосса, по-китайски «Вэнь янь чжуань», в которой дается объяснение терминов текста первых двух гексаграмм. Это очень пестрый текст, полный повторений, по-видимому, составленный из древнейших цитат устной мантической традиции наряду с более поздними интерпретациями терминов. По существу этот текст теряется в море аналогичных комментаторских глосс, и он остался бы незамеченным, если бы давняя, но необоснованная молва не связала его с именем Конфуция.

В разных изданиях «Книги перемен» эти тексты располагаются различно, но в общем сохранились две системы расположения текстов. Во-первых, более древняя система, в которой тексты I, II, III и IV идут не один по окончании другого, а так: 1-я гексаграмма, относящийся к ней текст I, II, III и IV, затем текст XII, относящийся к ней; после этого 2-я гексаграмма, относящийся к ней текст I, II, III, IV и XII; затем 3-я гексаграмма с той же последовательностью текстов (кроме XII) и т.д. После текстов 64-й гексаграммы помещаются один за другим тексты V, VI и VII, VIII, IX, X и XI. Во-вторых, более поздняя система расположения текстов, которая отличается от первой только тем, что тексты V, VI и VII разнесены по гексаграммам, причем тексты V и VI помещаются непосредственно после текста IV, а текст VII разнесен под соответствующими отдельными афоризмами текста IV. Эта система уже засвидетельствована в комментаторской литературе III в. н.э. Такое различие расположения текстов указывает, что с давних пор и в комментаторских школах замечали неоднородность «Книги перемен». Как документ ценны тексты I, II, III и IV, как более развитые комментарии — тексты V, VI, VIII и X. Остальные же тексты мало способствуют пониманию «Книги перемен» и во многом уступают позднейшим комментариям. В настоящей работе главное внимание уделено основному тексту и лишь побочное — комментариям V, VI, VIII и X.

ГЛАВА I

ПОЯВЛЕНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» В ЕВРОПЕ

Вряд ли кому надо доказывать то, что изучение китайского литературного наследия невозможно без основательного обследования так называемых классических, или канонических, книг (*цзин*). Они лежали в основе всякого образования на протяжении столетий как в самом Китае, так и в Японии, и в Корее, и во Вьетнаме, и в других государствах, усвоивших китайскую культуру: царствах Ляо, Цзинь, Си-Ся и т.п.*[3] В настоящее время, если канонические книги и перестали быть основой образованности, то все же их там продолжают изучать в высшей школе.

Среди же этих китайских классических книг главное место занимала «Книга перемен» («И цзин», или «Чжоу и»). Мы можем назвать ее первой книгой в китайской библиотеке*[4]. Можно себе представить на основании этих вводных замечаний, сколь необходимо для синологии изучение этого памятника древнекитайской литературы.

Однако насколько это изучение необходимо, настолько оно и трудно. Так, один из ранних переводчиков «Книги перемен», Дж. Легг, вспоминал: «Я написал перевод „И цзина", заключающий в себе и Текст, и Приложения, в 1854 и 1855 гг.; и я должен признать, что, когда рукопись была закончена, я знал очень мало о размахе и методе этой книги»[1]. Заметим, что Дж. Легг был не первым европейским исследователем этой «таинственной классической книги». Правда, и его продолжатели, хотя и были, так сказать, смелее в своих гипотезах (я имею в виду прежде всего фантастичнейшего среди китаеведов Терьена де Лакупри), но не обладали достаточной смелостью, чтобы столь же чистосердечно, как Легг, с первых же строк признаться в своем непонимании.

Конечно, первым исследователям было особенно трудно понять наш памятник, ибо они не располагали еще той оборудованной справочниками и позже появившимися исследованиями, статьями, китаеведной лабораторией, которой обладает китаевед в наше время. Однако даже теперь, несмотря на эту лабораторию, работу во многом приходится начинать сначала, ибо справочники и многие специальные работы еще далеки от совершенства.

Возьмем для примера один из самых распространенных китайских словарей-справочников, призванных давать наиболее общие сведения, — словарь «Цы юань»*[5]. О «Чжоу и» мы читаем в нем следующее: «„Чжоу и" — название книги. Сочинена Вэнь-ваном, Чжоу-гуном и Конфуцием. Исходя из восьми триграмм, которые были начертаны Фу-си, [они], наложив их друг на друга, создали 64 гексаграммы и 384 черты. Когда при Цинях сжигали книги (213 г. до н.э. — *А.К.*), „Чжоу и" уцелела как гадательная книга. Поэтому среди всех классических книг она наиболее

полна и хороша. Среди говорящих о „Чжоу и" одни считают, что такое название указывает на всеобъемлющий и универсальный характер системы этой книги (игра на одном из значений слова *чжоу* — „целый", „круг". — *Ю.Щ.*); другие полагают, что „Чжоу" идет от названия местности к югу от горы Ци, упоминаемой в строфе „Чжоуские равнины тучны-тучны" (см. „Ши цзин", „Да я", I, 3,3. — *Ю.Щ.*)*[6], чтобы отличить [эту книгу] от „Иньской и". Комментарий Чжэн Сюаня теперь уже утрачен. При [династии] Вэй был комментарий Ван Би. Танский Кун Ин-да составил к нему субкомментарий; это ныне называемый „Чжу шу бэнь". Во [время династии] Тан был сборный комментарий Ли Дин-цзо. При Сунах появились „И чжуань" Чэн-цзы и „Бэнь и" Чжу-цзы». Вот все сведения о «Чжоу и», которые можно почерпнуть из словаря «Цы юань»! Такие же сведения содержатся и в других справочниках общего характера. Во всех них повторяется легенда, что «Книга перемен» написана Вэнь-ваном, Чжоу-гуном и Конфуцием, хотя авторство Конфуция поставлено под сомнение в самом Китае уже около тысячи лет тому назад.

На Востоке борются две школы понимания и изучения «Книги перемен»: одна, основанная на традиции, и другая, работающая на основе критической филологии. Эта борьба насчитывает около тысячелетия, причем и в новейшее время традиция еще прочно удерживалась в работах многих современных ученых в Китае, Японии и в странах Запада.

На основании доступных нам источников[2] можно полагать, что первые сведения о «Книге перемен» в Европе появились в предисловии книги, вышедшей в Париже в 1681 г.: «Confuzius Sinarum philosophus, seu scientia Sinensis latine exposita studio et opera Patrum Societatis Jesu iussu Ludovici Magni e bibliotheca regia in lucem produit P. Couplet». Только в 1736 г. был сделан первый перевод «Книги перемен» на латынь иезуитским миссионером Регисом (J.B. Regis), который в свою очередь базировался на более ранних, но не датированных работах миссионеров: переводчика Жозефа де Майя (Josephus de Mailla) и интерпретатора Петра дю Тартра (Petrus du Tartre). Перевод был сделан при помощи маньчжурской версии «Книги перемен», и работа Региса свелась лишь к пополнению своими замечаниями труда его предшественников[3].

Еще до появления перевода «Книги перемен» отрывочные сведения о ней возбуждали к себе интерес в Европе. Так, в 1753 г. вышла книга Хаупта об «И цзине»[4].

Достойно внимания, что в этой книге указывается Лейбниц как исследователь «Книги перемен», создавший свою теорию ее интерпретации. Этот вопрос сжато и хорошо изложен в рецензии Хауэра, указанной выше, и нам остается лишь напомнить то, что он пишет: «Из этой книги мы узнаем, что не кто-нибудь, а сам Лейбниц в Германии впервые занялся „И цзином". Он нашел в начертаниях царя [Фу-си. — *Ю.Щ.*] арифметическую dyadicam, или счисление двумя числами, и в соответствии с этим вся книга была им объяснена так, что можно мыслить разумное в связи с [ее] линиями и начертаниями. Он не замедлил также довести до сведения китайцев свое новое объяснение. В конце концов он написал миссионеру П. Буре (P. Bouret), который тогда находился в Китае, и хотя нам известно, что данный патер оценил это объяснение

и выразил свое удовлетворение им в своем ответном письме к г. барону фон Лейбницу, но все же мы не знаем, как восприняли ученые китайцы это открытие»[5]. Хаупт рассматривает гипотезу Лейбница в § 28—41 своего сочинения и переходит далее к двум другим рассуждениям, которые были опубликованы в 1745 г. Некий Ф.А. Книттель заявил, что «царь Фу-си предложил в своей книге только арифметические отношения, разность которых половина» (§ 42—46), а некий Иоганн Генрих Газенбальд (J.H. Hasenbald) утверждал, что этот царь посредством искусства сочетаний хотел вывести все возможные виды умозаключений. По этой новой гипотезе так называемая «Книга перемен» должна быть главой из «Логики» царя Фу-си, остальная часть которой, по-видимому, утрачена (§ 47—51). Иоганн Томас Хаупт сам был совершенно хитроумным (ist ganz schlau gewesen). Он опровергает своих предшественников и провозглашает в § 52 свое решение загадки: «В чем же содержание книги „Ye-kim"? Я отвечаю:[6] „Es enthält dasselbe nichts anderes als alle Facta eines Cubocubus, oder mich nach der Art der Arabischen Mathematiklehrer auszudrücken, eines Zensicubus, dessen Wurzel aus zwei Teilen bestehet (radicis binomiae) und worin die Cubicubi der Teile und alle Facta desselben je zwei und zwei dergestalt gegen einander geordnet sind, dass die Helfte der Factorum des einen Facti mit der Helfte der Factorum des andern dem ersten gegenüberstehenden Facti den übrigen Helften der Factorum in beiden Factis einander gleich ist". И таким образом, — продолжает автор, — так называемая книга „Ye-kim" является подлинным остатком от счисления, изобретенного царем Фу-си».

Для каждого, кто знаком с первоисточником, с развитием интерпретации этого памятника в Китае, совершенно очевидна вся искусственность приведенных выше взглядов первых европейских исследователей данного памятника. Вряд ли можно оспаривать легендарность личности Фу-си, которого эти исследователи принимали на веру. Но, если проблема «авторства» Фу-си отпадает сама собой, то теория о логическом и математическом значении «Книги перемен» требует некоторых рассуждений для того, чтобы быть окончательно отвергнутой. Разберем сначала мнение о ней как о логическом трактате.

Каждому, кто основательно знаком с историей китайской философии, известно, что древние философы не оставили после себя трактатов по логике. Известно, что формальная логика, изложенная систематически, появилась в Китае только с распространением буддизма — в переводах индийских логических трактатов. Правда, в новейшее время как в Китае (Лян Ци-чао), так и в Европе (Масперо) делались попытки усмотреть трактат по логике в главах «Мо цзин» и «Мо цзин шо» из книги Мо-цзы*[7]. Однако эти попытки основываются на *восстановленном* тексте, в котором предполагаемые лакуны заполнены таким количеством реконструированных фраз, что подлинность текста становится по меньшей мере сомнительной. Допустим даже, что Мо-цзы — логик. Но не характерно ли то, что его школа при его учениках еще, по-видимому, конкурировала со школами конфуцианцев и даосов, в следующих же поколениях не нашла продолжателей, несмотря на то, что и конфуцианство и даосизм развивались дальше на протяжении ряда столетий и представлены в самых разнообразных течениях? Буддийской логике, как извест-

но, не пришлось конкурировать с «логикой Мо-цзы». Как же, учитывая это, можно утверждать, что логика была разработана уже во времена легендарного Фу-си*[8]?

Приблизительно теми же аргументами отводится и математическая интерпретация «Книги перемен», хотя она исходит от такого крупного мыслителя, как Лейбниц. Но дело в том, что те сложные математические представления, о которых говорят сторонники математической интерпретации, не могли иметь места в Китае в эпоху создания данного памятника, т.е. в VIII—VII вв. до н.э. Импонировать эта теория все же может, потому что: 1) зачатки теории чисел и примитивные наблюдения над равенством различных слагаемых (так называемые магические квадраты) издавна связывались легендой с мифом о происхождении «Книги перемен»; 2) в одной из комментаторских школ, развивавших сентенции «Си цы чжуани» о гадании, была разработана кабалистика чисел и, наконец, 3) в 64 гексаграммах, которые представляют собою фигуры, составленные из целых или прерванных черт, расположенных шестью слоями, нельзя не заметить математический ряд перестановок из двух элементов по шести. Однако и эти основания для математической интерпретации неубедительны. Первые два из них отпадают как основанные не на историческом документе, а на легенде и апокрифах, третье же — в силу того, что математические закономерности могут быть усмотрены и в таких явлениях мира, которые не имеют прямого отношения к математике, хотя и могут изучаться математическими методами. Подчиняться законам математики и создать чисто математический трактат — вещи разные. Поэтому если мы и признаем, что в гексаграммах «Книги перемен» действует математическая закономерность числа перестановок из двух элементов по шести, то мы категорически отрицаем, что в этой закономерности сокрыта суть нашего памятника или что она является забытым (?) содержанием его. Всем этим теориям, правда, нельзя отказать в остроумии, но они основаны на поверхностном знакомстве с памятником.

Для полноты картины этого периода изучения «Книги перемен» в Европе необходимо еще упомянуть только Шумахера, о котором А. Форке пишет всего несколько строк: «Nach *I.P. Schumacher* (Wolfenbüttel, 1763) enthält das Yiking eine Geschichte der Chinesen, eine Ansicht, welcher auch der- *P. Regis*, der erste Übersetzer zuzuneigen scheint». К этим словам А. Форке делает примечание: «Allerdings enthalten die Hexagramme 11, 54, 62, 63 einige historische Notizen, die sich auf die Jahre 1191 und 1320 v. Chr. beziehen (Edkins) aber von da bis zu einer Geschichte ist doch noch ein weiter Schritt»[7]. Конечно, упоминание имени исторического лица или географического пункта еще не делает «Книгу перемен» историографией, но не следует забывать, что во второй части «Си цы чжуани» развернута целая «история культуры» древнего Китая. Она безусловно могла послужить материалом для мнения о том, что «Книга перемен» — исторический памятник[8]. Мы можем, конечно, поставить под большое сомнение документальную ценность материалов «Си цы чжуани», однако надо признать, что эта часть написана настолько хорошим и остроумным языком, что безусловно может импонировать. Его влиянию поддались, например, известный японский философ XVII в. Кумадзава Бандзан[9] и, почти через

три столетия, немецкий ученый Рихард Вильгельм, лучший из европейцев переводчик «Книги перемен»[10]. Отчасти так же поступает и китайский специалист Юй Юн-лян, о взглядах которого мы скажем далее. Можно, конечно, оспаривать понимание данного места второй части «Си цы чжуани» Вильгельмом, но подробно этого вопроса мы коснемся ниже. Здесь достаточно упомянуть, что мнение Шумахера основано не на четырех местах (текс. № 11, 54, 62, 63. — *А.К.*)[11] в тексте «Книги перемен», а главным образом на целом пассаже «Си цы чжуани». Поэтому мы не можем согласиться и с этой теорией, ибо она основана на некритическом смешении основного текста и комментария, каковым является «Си цы чжуань». Кроме того, эта точка зрения допускает использование материала легенд в качестве исторического документа.

Никакого значения не имеет философско-этическая спекуляция, основанная на неправильном понимании текста, которую построил Пипер (O.G. Piper)[12] в 1849 г.

Этими именами ограничивается первый период изучения «Книги перемен» в Европе, занимающий более 150 лет и характеризуемый недостаточным знанием текста и построением разнообразных фантастических теорий. В настоящее время все эти работы утратили научное значение и могут упоминаться лишь в связи с историей изучения книги в Европе.

Второй период характеризуется появлением полных переводов памятника. На сравнительно небольшом отрезке времени (двадцать один год) выходят пять переводов его[13]. О качестве их будет сказано ниже, здесь же мы разберем взгляды переводчиков нашего памятника на проблемы, связанные с ним. А так как и другие китаеведы, не давшие своих переводов памятника, но высказывавшие о нем свои мнения, основывались на этих переводах (отчасти же и на оригинале), то здесь уместно рассмотреть и их мнения.

В 1876 г. вышел в свет перевод Т. Макклатчи. Излишне повторять характеристику этого несовершенного перевода, ибо она не раз приводилась с достаточной определенностью. «Я проследил перевод Макклатчи от параграфа к параграфу, от фразы к фразе, но не нашел в нем ничего, что бы я мог с пользой применить в своем [переводе]», — писал Легг[14]. Безосновательные заявления — таков «стиль работы» Макклатчи, и о нем излишне было бы упоминать, если бы не «оригинальность», импонирующая некоторым китаеведам[15] и поныне. Его фантастические взгляды достаточно лаконично и полно пересказаны в цитированной книге А. Форке: «Для Макклатчи „И цзин" — это космогония, основанная на дуализме *инь* и *ян*. С этим связано открытие фаллического культа в древнем Китае, которое он обосновывает на одном месте в приложении III». Форке продолжает: «Нас поучают, что как „И цзин", так и все языческие религиозные книги и священные писания происходят от времени разделения сыновей Ноя — Сима, Хама и Иафета или, по меньшей мере, они происходят из сообщений о тех временах. Предки всех языков, как говорит Моисей, должны были быть собраны в одном месте, где они запечатлели испорченные религиозные формы и взяли их с собой при расселении. „И цзин" был спасен от потопа „Великим отцом" современного рода человеческого. Он [„И цзин"] дает нам материализм древнего Вавилона и восемь божеств: Отца, сына и шесть детей — Dii

majorum gentium (*MacClatchie T.* The Symbols of the Yih-King. — China Review. Vol. 1, 1872/73, с. 152 и сл.). По „И цзину", первая и вторая гексаграммы — Цянь и Кунь — это Шан-ди (= бог), фаллос, бог язычников, гермафродит, или великая монада единства в языческом мире. „Цянь" — мужской, а „Кунь" — женский половой орган. Они оба соединены в одном кольце или в фаллосе, в Тай-и, из которого происходит все бытие»[16]. Легг сопровождает эти слова восклицанием: «О, стыд! Шан-ди отождествляется с Ваалом халдеев. Дракон — это membrum virile и вместе с тем символ Шан-ди. „Библия" и „И цзин", Вавилон и Китай, мифология и сравнительная история религий, древность и современность образуют у Макклатчи дикую мешанину. К своим заявлениям он не приводит ни тени доказательств. У самих китайцев нет ни малейшего представления о фаллическом культе (ср.: *MacClatchie T.* Phallic Worship. — China Review. Vol. IV, 1875/76, с. 257 и сл.)»[17]. Вряд ли после такой характеристики можно говорить о произведениях Макклатчи иначе, как о наукообразном бреде.

Автором не менее безумной, но имевшей некоторый успех теории является Терьен де Лакупри[18].

Основные мысли Лакупри сводятся к следующему. «Книга перемен» — собрание действительно древних материалов, понимание которых впоследствии было утрачено, и потому они были использованы как гадательный текст. В основном книга некитайского происхождения. Ее занесли в 2282 г. до н.э. в Китай «люди из рода Бак» под водительством князя Hu Nak-kunti (= Lu Nau Huang-ti). На западе, откуда они пришли в Китай, они должны были ознакомиться с клинописью западной Азии. Они еще прежде боролись с потомками Саргона (= Шэнь-нун). Эти «люди Бак» были знакомы с вавилонскими словарями, и «Книга перемен» — только подражание последним. Лакупри исходит из верного наблюдения: в целом ряде гексаграмм в афоризмах к отдельным чертам повторяется название гексаграммы, но далеко не всегда оно повторяется шесть раз по числу шести черт[19]. Это наблюдение могло бы быть плодотворным, но Лакупри, исходя из него, вступает на путь жестокой расправы с текстом. Он вычеркивает из текста то, что ему мешает, причем не следует никакой системе. Одно и то же слово он или вычеркивает или сохраняет в зависимости от того, что ему нужно доказать. Комментаторскую традицию он отбрасывает совсем. Основной текст берется не полностью, а только древнейший его слой (опять верное наблюдение о многослойности текста, но неверные выводы). После такой «обработки» текста, вернее, лишь древнейшего его слоя, Лакупри приходит к выводу, что перед нами словарь, в котором под 64 словами изложено нечто вроде государствоведения. Далее, подвергая знаки «Книги перемен» совершенно недопустимой «обработке», переворачивая их в разные стороны, он «доказывает», что в основе текста лежит один из мертвых языков Передней Азии. Конечно, верно, что текст многослоен, что не во всякой гексаграмме название ее повторено шесть раз, что в тексте сплошь и рядом встречаются стихи, размер которых нарушается часто вкрапленными гадательными приписками вроде «к счастью», «к несчастью», «хулы не будет» и т.д. Но вряд ли можно согласиться с «бактрийским происхождением» книги, а заодно и самих китайцев! Ведь не следует забывать,

что эта теория зиждется на весьма шатком «доказательстве», на заявлении, что понятный термин «бо син»[20] (ba^k-sing), который значит: сто (= много = все) родов → крестьяне → народ, — истолкован как «люди рода *ba^k», т.е. «бактрийцы». Уверовав в «бактрийцев», созданных на основании случайного созвучия семантически не связанных терминов, Лакупри выводит «Книгу» из Передней Азии и для этого укладывает ее в прокрустово ложе собственного произвола. Далее, предположим на мгновение, что это действительно словарь если не бактрийско-китайский, то во всяком случае Х-китайский. Но и тогда «теория» Лакупри не выдерживает критики, ибо, как совершенно основательно замечает А. Форке, «зачем был нужен словарь, состоящий только из 64 знаков, и как в него попали бессвязные рассказы, Лакупри не указывает»[21]. Можно было бы, правда, предполагать, что перед нами лишь фрагмент. Однако и это предположение придется отбросить[22], если принять во внимание, что число гексаграмм, как число перестановок из двух элементов по шести, может равняться только 64. Следовательно, в 64 гексаграммах мы имеем внутренне законченное целое. Не ясно ли, что «теория» Лакупри рушится до основания?

Однако эта теория импонировала в свое время Леггу*[9]. Хотя он в общем и отвергал ее, но все же проявил к ней определенный интерес, считая, что если бы она пролила некоторый свет на письменность Китая на основе открытий, сделанных в области мертвых языков Аккада и т.п., то ее не следовало бы отвергать; однако на той же странице[23] он ставит под решительное сомнение знание текста у автора этой «теории». Тем не менее Арлез через семь лет после появления в печати перевода Легга опять возвращается к «словарной теории» Лакупри. Он развивает ее, восхищаясь Лакупри; отрицая аккадское происхождение «Книги перемен», он усваивает взгляд на «Книгу перемен» как на словарь настолько убежденно, что строит на этом всю свою технику перевода: «Первый „И цзин" был создан и состоял из 64 отделов, или глав, каждая из которых имела своим объектом одну идею, *одно слово* (курсив наш. — *Ю.Щ.*), выраженное гексаграммой и знаком [китайского] языка. Это слово сопровождалось общим объяснением и моральными рассуждениями. К ним прибавили другие объяснения деталей, примеры, цитаты, показывая случаи применения слова, иногда целый отрывок, маленькое стихотворение»[24]. Замечательно, что эта точка зрения была усвоена Конради, несмотря на то, что, критикуя Лакупри, он сам же высказывается против словарной теории. По мнению Арлеза, впоследствии «Книга перемен» обросла целым рядом афоризмов, в которых часто встречаются крупицы подлинной мудрости. Правда, как основательно замечает А. Форке, «благодаря своему несколько тенденциозному переводу с сильным привлечением комментариев, ему удается вложить в текст больше, чем он содержит в действительности»[25]. Исходя из таких предпосылок и такого перевода, Арлез приходит к выводу, что «Книга перемен» — это по существу памятная книжка какого-то политика, которую другой политик превратил в гадательный текст[26]. В действительности дело обстояло как раз наоборот: гадательный текст, после многовековой обработки его в комментаторских школах, бывал использован политическими деятелями Китая и Японии.

Выше были указаны два произведения, которые относятся к этому периоду: работы Филастра и Легга. Первая из них, несмотря на значительный объем (два больших тома!), лишена какой бы то ни было заслуживающей внимания теории. Предисловие к работе, очень краткое, повторяет лишь традиционные точки зрения, о которых уже нами достаточно сказано. Достойно упоминания только то, что Филастр первый решил обратить необходимое внимание на китайскую комментаторскую литературу. Он придавал ей, по-видимому, большое значение; это можно усмотреть из того, что он на протяжении всего перевода к каждой фразе прилагает пересказ комментариев Чэн И-чуаня, Чжу Си и ряда других философов, имена которых он чаще умалчивает, чем называет. В основе его работы лежит, по-видимому, компилятивный комментарий «Чжоу и чжэ чжун»*[10], весьма популярный и у других переводчиков (Легга, Вильгельма). Конечно, это издание может быть признано достаточно авторитетным. Несомненно, что желание учесть данные китайской традиции достойно всяческих похвал. Однако, несмотря на правильную установку, работа Филастра может быть сочтена все же неудачной. Причина неудачи — недостаточная китаеведная техника автора. Филастр — плохой переводчик. Он слишком субъективен для того, чтобы написать пересказ комментариев, действительно отображающий их. Мы можем в подтверждение нашего суждения опять сослаться на А. Форке: «Из перевода Филастра не получается правильная картина, так как оба комментария (которые он пересказывает. — *Ю.Щ.*) являются скорее самостоятельным развитием [мысли], чем объяснением „И цзина"...»[27]. Очевидно, работа Филастра имеет лишь историческое значение как работа первого европейца, понявшего, что лучше считаться с китайской наукой, чем создавать свои фантастические теории о малоизученном тексте.

В противоположность Филастру работа Дж. Легга снабжена большим предисловием и введением (с. XIII—XXI и 1—55) и многочисленными примечаниями, разбросанными по переводу. Временно оставляя в стороне вопрос о Легге как переводчике, мы все же вынуждены остановиться на его работе подробнее, чем на предшествующих, потому что в западном китаеведении именно она играла наибольшую роль и продолжает иметь значение поныне. Это видно хотя бы из того, что А. Масперо отсылает читателя к переводу Легга: «Есть много переводов „И цзина", но все они очень плохие: произведение подобное ему вообще почти непереводимо. Я отсылаю к переводу Легга „The Yî King"»[28]. Мы далеки от мнения, что работа Легга — наилучшая из тех, что создала европейская синология. Однако нельзя не признать, что она — плод длительного и усидчивого труда. Свою работу Легг начал давно: еще в 1854/55 г. он записал свой первый перевод всего памятника, имея своим предшественником только Региса. В окончательной редакции его перевод увидел свет только в 1882 г., т.е. через 27 лет! Одной из причин такой задержки издания явился несчастный случай: «Перевод в 1870 г. более чем месяц был погружен в воды Красного моря. Благодаря заботливым действиям он был восстановлен настолько, что его можно было читать; но только в 1874 г. я смог далее уделить внимание этой книге...»[29].

Перевод, несмотря на целый ряд недостатков, все же был лучшим

для того времени. В развернутом предисловии Легг показывает свое знание материала по первоисточникам. Как бы нам ни казалось неудовлетворительным его знание, отрицать его для того времени нельзя, ибо Легг на голову выше своих предшественников и современников, когда он говорит, например, об одном из приложений (если следовать его терминологии) к «Книге перемен»: о так называемом «Вэнь янь чжуань». Известно, что по наивной традиции этот текст приписывается Конфуцию. Однако Легг справедливо указывает одно место в тексте «Цзо чжуань», где говорится о гадании по «Книге перемен», имевшем место за 14 лет до рождения Конфуция. Вполне основательно Легг ставит под сомнение Конфуция как автора данного приложения, попутно отрицая его авторство и по отношению к остальным приложениям[30]. Еще раньше, говоря о «Чжоу ли», где есть рассказ о гадании по «Книге перемен», Легг основательно сомневается в подлинной древности этого памятника[31]. Леггу известно описание отношения Конфуция к «Книге перемен», которое дал Сы-ма Цянь, известно и то, что сведения об этом отношении у Сы-ма Цяня не вполне точны. Знаком ему также каталог Лю Синя*[11], равно как и размеры комментаторской литературы. Можно полагать, что эти и другие сведения Легг почерпнул главным образом из свода «Чжоу и чжэ чжун», который уже упоминался нами. Легг отлично сознавал свое превосходство, когда писал, что если европейских исследователей книги постоянно постигали неудачи, то это потому, что они не были в достаточной степени знакомы с самим памятником и с литературой о нем. Поэтому Легг должен был в предисловии противопоставить свои знания неверным мнениям его времени. Все предисловие делится на три большие главы. Первая из них разбирает вопросы о единстве текста, о дате памятника, об авторстве и об отношении к нему Конфуция. Вторая, самая слабая, глава посвящена главным образом описанию памятника. В ней Легг целиком во власти китайской традиции и почти ничего нового не говорит по сравнению с тем, что по этому поводу было давно известно в Китае. Основной источник для этой главы — «приложения» (особенно «Си цы чжуань» и «Шо гуа чжуань») и трактаты Чжу Си, приложенные к изданию «Чжоу и чжэ чжун». Третья глава посвящена «приложениям». Легг в ней совершенно отвергает традиционное авторство Конфуция, но сам не пытается выяснить возможного автора или разобрать происхождение текстов. Оставляет он также в стороне вопрос об их языке. Большая часть этой главы уделена изложению содержания «приложений».

Очевидно, наибольший интерес вызывает первая глава. Поэтому здесь уместно несколько подробнее остановиться на ней. Легг начинает ее с вопроса об отношении Конфуция к «Книге перемен». То, что она была известна Конфуцию, Легг аргументирует известной цитатой из «Лунь юя» (VII, 16): «Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то я отдал бы 50 на изучение „И [цзина]" и избежал бы больших ошибок». Легг указывает, что Конфуцию тогда было около 70 лет, и удивляется его желанию прибавить еще 50 лет. Оставляя неразрешенным свое недоумение, Легг считает, что эта цитата доказывает только то, что в руках Конфуция «Книга перемен» была. Это положение он подкрепляет ссылкой на то место биографии Конфуция в «Исторических записках» Сы-ма

Цяня[32], где говорится, что Конфуций к старости столь ревностно занимался «Книгой перемен», что у него трижды рвались ремешки, связывавшие таблички в его списке. Приводя слова Конфуция: «Если бы мне прибавили [еще] несколько лет[33], то я достиг бы мастерства в „И [цзине]"», цитированные Сы-ма Цянем, Легг пишет: «Утверждению о ревностных занятиях Конфуция „Книгой перемен" как будто противоречит то, что из материалов „Лунь юя" видно, что Конфуций большое внимание уделял чтению „Шу цзина", „Ши цзина" и изучению „Ли цзи", но в них ни слова не говорится о занятиях „Книгой перемен"». Легг не ставит под сомнение знакомство Конфуция с «Книгой перемен», а высказывает предположение, что он будто бы в первый период жизни не уделял особого внимания «Книге перемен», занимаясь со своими учениками только «Шу цзином», «Ши цзином» и «Ли цзи», и лишь под конец жизни оценил по достоинству и «Книгу перемен».

Познания Легга по тому времени характеризуют его с наилучшей стороны, однако для нашего времени они недостаточны, ибо без соответствующей критики мы не можем принять на веру эти цитаты. Утверждая знакомство Конфуция с «Книгой перемен», Легг все же категорически отрицал причастность его к данному памятнику или к какой-либо части его в роли автора и делал это вполне основательно. Поэтому Легг был весьма осторожен, говоря о «каком-то „И цзине"» («a Yî»), который существовал во времена Конфуция. Этим еще не решен вопрос о том, был или не был в руках Конфуция известный нам памятник. Однако, словно не замечая тонкого противоречия, Легг на следующей же странице говорит, что «Книга перемен», избежавшая сожжения при Цинь Ши-хуан-ди, более, чем какая-либо другая из классических книг, может быть сочтена достоверным памятником. Поднявшись до уровня хотя бы начальной филологической критики, Легг изменяет самому себе в отношении вопроса о Вэнь-ване и Чжоу-гуне как о создателях текста «Книги перемен». Так, говоря во второй главе об удвоении изначальных триграмм и о превращении их в гексаграммы, Легг соглашается с Чжу Си в том, что триграммы удвоил легендарный Фу-си: «Я не рискую опровергать его (Чжу Си. — *Ю.Щ.*) мнение об удвоении фигур [триграмм], но мне приходится думать, что названия их, как они известны нам теперь, происходят от Вэнь-вана». Разве это согласие на авторство Фу-си не стоит в противоречии с дальнейшим утверждением: «Я позволю себе заметить, что гадание практиковалось в Китае с очень давних пор. Я не хочу сказать, что это было 5200 лет тому назад, во времена Фу-си, потому что не могу подавить сомнения в историчности последнего»?

Еще раз Легг противоречит самому себе, приписывая Вэнь-вану утверждение цикла из 64 гексаграмм, когда он ставит вопрос, почему начертания развились только до 64 гексаграмм, а не пошли дальше — до 128 фигур и т.д. Кстати сказать, объяснение этого Легг находит только в том, что даже с 64 символами оперировать достаточно трудно; тем бóльшие трудности представила бы умственная спекуляция с бóльшим количеством символов. Каково бы ни было это решение, Легг прав по крайней мере в том, что ответ на этот вопрос пока не найден в синологии. Более того, он даже и не ставился.

Можно при этом полагать, что за два десятилетия работы Легг дей-

ствительно имел время хотя бы в основном ознакомиться с комментаторской литературой. Во всяком случае наличие и размеры ее ему были известны хотя бы по изданию «Чжоу и чжэ чжун» и по сведениям из каталога Лю Синя. Леггу известны в достаточной мере и другие классические книги, и между ними «Чунь цю» и комментарий к ней «Цзо чжуань». А этот текст много раз упоминает «Книгу перемен» и потому для нас представляется особенно интересным. На основании данных «Цзо чжуани» Легг доказывает относительную древность гадания по «Книге перемен». Он говорит, что даты восьми гаданий падают на время до рождения Конфуция — период между 672 и 564 гг. до н.э., а так как «Цзо чжуань» начинается только с 722 г. до н.э., то можно допустить, что были еще и более ранние гадания по «Книге перемен». А раз так, то, очевидно, задолго до Конфуция «Книга перемен» уже существовала. Поэтому легенду об авторстве Конфуция приходится отвергнуть. Впрочем, уже в «Чжоу ли» говорится о двух других, более ранних версиях, так называемых «Лянь шань» и «Гуй цзан». Ссылаясь на «Чжоу ли», Легг отдает себе полный отчет в том, что это недостаточно аутентичный текст, однако Легг не вполне осведомлен о комментаторских теориях относительно этих двух версий. Он только знает, что от них ничего не сохранилось. Ниже мы ознакомимся с тем, как в Китае интерпретировались сведения об этих доицзиновских «Книгах перемен».

Указывая, что «И цзин» дошел до нас полностью, Легг, конечно, делает оплошность, но меньшую, чем та, которую допустил Макклатчи, считавший «Книгу перемен» древнейшим памятником китайской литературы. Легг пишет, что и в «Шу цзине» и в «Ши цзине» есть тексты, которые много древнее «Книги перемен». Она, по мнению Легга, может занять в китайской литературе лишь третье место. Тем самым, замечает Легг, ценность этого памятника особенно велика, если принять во внимание, что он сохранился не хуже, чем древнейшие памятники Иудеи, Греции, Рима и Индии. Однако, если подобное можно сказать о древнейшей части «Книги перемен», то это не относится к ее более поздним частям, которые в Китае называются «Десятью крыльями» — «Ши и»[34] (Легг называет их «приложениями»). Как известно, Сы-ма Цянь приписывал их составление Конфуцию. Легг совершенно прав, когда отделяет «приложения» от основного текста: «... их стали издавать вместе с более старым текстом, который основывается на более старых линейных фигурах (гексаграммах. — *Ю.Щ.*)... но обе эти части следует тщательно различать...». Необходимость такого разделения текста становится особенно очевидной при следующих соображениях: если даже считать, что «приложения» относятся ко времени Конфуция, а основной текст — ко времени Вэнь-вана, то все же между ними промежуток в 660 лет! Если же такую древность «приложений» поставить под сомнение, как это правильно делает Легг, то и промежуток возрастает. Легг доказывает, что «приложения» написаны после Конфуция, однако некоторые из них включены в основной текст, и это вводило в заблуждение прежних исследователей, заставляя считать «приложения» достаточно древними. Трудно указать их составителей, однако можно полагать, что они написаны между 450 и 350 гг. до н.э. Основной текст Легг, следуя традиции, относит ко времени Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Первая, меньшая часть

основного текста, по мнению Легга, написана Вэнь-ваном, как говорит Сы-ма Цянь, в 1143 или 1142 г. до н.э., а вторая, бóльшая, написана Чжоу-гуном, умершим в 1105 г. до н.э.

Вот в основном все существенное, что можно почерпнуть из работы Легга. Это достойный труд, лишенный ошибок лишь постольку, поскольку его автор передавал китайские теории и не стремился к головокружительным открытиям в стиле Лакупри. Как можно разработать китайские данные, будет видно, когда мы перейдем к изложению работы Пи Си-жуя.

Для полноты картины второго периода изучения «Книги перемен» в Европе следует упомянуть неполный и ничем не выделяющийся латинский перевод Зоттоли[35] и, кроме него, еще двух исследователей. О них Форке пишет: «О данном произведении („Книге перемен". — *Ю.Щ.*) в той форме, в которой оно лежит перед нами, высказывались и весьма резкие суждения. Дэвис (Davis) называет основные положения „И цзина" ребячеством, а Гюцлаф (Gützlaft) объявляет его абсолютной бессмыслицей»[36]. В общем взгляды на «Книгу перемен» до третьего периода ее изучения в Европе можно свести в основном к трем типам, как это делает Хауэр[37].

Первая точка зрения (В. Грубе, Г. Джайлз и Л. Вигер) заключается в том, что «Книгу перемен» считают только гадательным текстом, который именно поэтому избежал участи конфуцианских книг при их сожжении в 213 г. до н.э. В. Грубе пишет: «Не подлежит никакому сомнению, что „Книга перемен" — один из древнейших китайских памятников и как таковому ему в наименьшей степени можно отказать в том, что он самый темный и самый непонятный продукт во всей китайской литературе. Но сколь бы он ни был интересен как руководство для гадания, в нем можно усмотреть лишь незначительную литературную ценность»*[12]. Джайлз придерживается такой же точки зрения и иронизирует попутно по поводу Легга, который полагал, что он, наконец, нашел ключ к пониманию «Книги перемен», однако без блестящих успехов[38]. Наиболее «трезво» настроен Л. Вигер, который пишет: «Восемь триграмм образуют базис системы. Они составлены из целых и прерванных линий. И больше никакой тайны. Всевозможные комбинации из двух элементов в триграммах — и это все. Эти триграммы часто приписываются легендарному Фу-си. Это сказка, изобретенная для того, чтобы вызвать к ним большее уважение. Во всяком случае Чжоуский ван — изобретатель 64 гексаграмм, образованных комбинированием этих восьми триграмм по две. Я обращаю внимание именно на этот пункт, который является ключом тайны. Гексаграммы — это не триграммы, сплавленные воедино; это — две триграммы, расположенные по вертикали, одна над другой, из которых вторая (верхняя) считается покоящейся над первой (нижней). Существуют изменения в гексаграмме[39] от нижней триграммы к верхней; отсюда название *И* — „Перемены", которое носит вся система. Именно сущность и смысл превращений интерпретирует гадатель и применяет их к предложенному вопросу»[40]. Эта точка зрения отчасти верна, ибо уже в «Цзо чжуани» отмечено много случаев гадания по «Книге перемен», и значение гадательной книги сохранилось за ней до нашего времени, однако она верна лишь наполовину, ибо совершенно игнорирует то, что

на протяжении более 25 столетий «Книга перемен» вдохновляла крупнейших китайских мыслителей.

Сторонники второй точки зрения, принимая основной текст за гадательный фокус, главное внимание обращают на «приложения», особенно на «Си цы чжуань», и в них пытаются найти древнейший китайский документ по натурфилософии. Так поступают, например, Арлез и де Гроот (J.J.M. de Groot). Последний нашел в «Си цы чжуани» источник даосизма и построил на этом свое учение об «универсизме»[41]. Однако и эта точка зрения не может быть признана удовлетворительной. Она не только игнорирует основной текст и исходит из «Си цы чжуани», созданной ради этого самого основного текста, но она игнорирует и в «Си цы чжуани» все многочисленные места, касающиеся мантики, гексаграмм и т.п., и строится только на части этого трактата или, вернее сказать, на некоторых цитатах из него, причем только на таких цитатах, которые помогают автору построить теорию его «универсизма»*[13].

По третьей точке зрения, «Книга перемен» — словарь. Она началась с версии, созданной Лакупри, и существует до сих пор (Конради и Эркес). Удачной признать эту точку зрения тоже невозможно, ибо как объяснить то, что книга, бывшая на протяжении столетий простым и немудреным словарем, вдруг превратилась в гадательную, а потом самые почитаемые в стране философы объявили ее исходной точкой всякого философствования?

Крупнейшим явлением в третьем периоде изучения «Книги перемен» в Европе, конечно, был перевод Р. Вильгельма[42]. Несомненно, что автор понимал, насколько его труд отличается от работ его предшественников, когда он так характеризовал серьезнейшего из них: «Джеймс Легг придавал большое значение тому, что только после отделения комментариев от текста делается возможным соответствующее понимание „И цзина". Поэтому он тщательно отделяет древние комментарии, но присоединяет к тексту комментарии сунского времени. Почему бы сунскому времени, которое было позже на тысячелетие, стоять ближе к изначальному тексту, чем Конфуцию, об этом Легг не высказался. В действительности же он с настойчивой точностью следует версии „Чжоу и чжэ чжун" времен Кан-си, которая использована и нами. Перевод „И цзина", сделанный Леггом, значительно уступает другим его переводам. Он, например, оставляет попросту без перевода названия знаков (гексаграмм. — *Ю.Щ.*), которые, конечно, перевести не легко, но тем более необходимо. И в других местах попадаются значительные недоразумения»[43]. Это мнение в основном покоится на филологической доверчивости Р. Вильгельма, допускавшего, как известно, сомнение в традиции только под давлением самых веских аргументов. Так, для Р. Вильгельма характерно признание того, что основной текст написан Вэньваном и Чжоу-гуном, а если «Десять крыльев» и не обязаны своим происхождением самому Конфуцию, то во всяком случае происходят от его ближайших учеников. В работе Р. Вильгельма приходится резко различать две стороны: исследование и комментированный перевод. Если последний сделан настолько хорошо (хотя и не безошибочно), что его просто невозможно сравнить с переводами предшественников, то этого нельзя, к сожалению, сказать об исследовательской части.

В предисловии к первой книге Р. Вильгельм рассказывает о возникновении его работы. Из этого рассказа явствует, что все его внимание было направлено на перевод, а не на исследование. Прежде всего перевод этот учитывает традицию ицзинистов в Китае. Одним из них был учитель Р. Вильгельма Лао Най-сюань[44], старый начетчик, бывший в родстве с потомками Конфуция (с. I). Как переводчик Р. Вильгельм отличался исключительной добросовестностью. Весь текст переводился с китайского на немецкий, а затем немецкий перевод переводился обратно на китайский, причем немецкий перевод принимался только в том случае, если его китайская версия удовлетворяла (по-видимому, Лао Найсюаня? — *Ю.Щ.*). Это безусловно дало переводчику возможность хорошо понять текст, понять с его положительной интерпретацией, которая строится на признании его значительности и важности. Поэтому Р. Вильгельм, давая общую оценку памятнику, пишет: «„Книга перемен", по-китайски „И цзин", принадлежит несомненно к важнейшим книгам мировой литературы. Ее истоки восходят к мифической древности; до сего дня она занимает китайских ученых» (с. III). Внимание к китайской литературе весьма характерно для Р. Вильгельма. Он понимает ее значение и явно предпочитает европейским толкованиям, основанным на дилетантском понимании китайской культуры и на попытке объяснить ее при помощи наблюдений, сделанных над культурно отсталыми народами («дикарями» в терминологии Вильгельма). Сделав этот намек на Макклатчи (с. IV), наш автор переходит к «Книге перемен».

Он сначала говорит о ней как о гадательной книге. По его мнению, основные символы «Книги», целая и прерванная черты, — это «да» и «нет» в самом примитивном оракуле. Впоследствии они усложнились до комбинаций целых и прерванных черт: ⚌ , ⚏ , ⚎ , ⚍ , в которых уже есть след наблюдения не над предметами мира, а скорее над их движением и изменением (с. V). Р. Вильгельм полагает, что гексаграммы представляют не столько сами предметы, сколько их функции[45]. Итак, если в символах книги выражается функциональное движение, то самым существенным оказывается изучить технику отображения этого движения в превращениях одной гексаграммы в другую. Этому вопросу Р. Вильгельм уделяет достаточное внимание (с. V—VII). Когда возникла попытка рационально объяснить то, что на более ранней стадии мышления достигалось лишь в практике гадания, то возник первый текст (Р. Вильгельм имеет в виду *гуа цы* и *сяо цы*). Когда к гадательным знакам был присоединен ясный текст, указывающий на то, как надо поступать человеку, обращающемуся к «Книге перемен» для того, чтобы принимать сознательное участие в свершении судьбы, тогда был сделан важный шаг вперед в повышении оценки роли человека как соучастника мирового процесса. Однако это повышение оценки роли человека не может оставить в стороне и вопрос о его моральной ответственности. Именно наличие морального момента в гадании по «Книге перемен» отличает его коренным образом от всякого иного гадания, при котором, как думают, указывается лишь роковой ход событий, когда человек ничего не может изменить и поэтому не может рассматриваться как этический субъект. Момент случайности, на котором строится техника гадания, имеет своею целью лишь привлечение к участию

подсознания, однако это не исключает в дальнейшем вопроса о моральных обязательствах, наличие которых сделало то, что данный памятник постепенно превратился в исходную точку философствования в самом Китае и в странах китайской культуры.

После этой общей характеристики «Книги перемен» Р. Вильгельм переходит к вопросу о ее историчности. В этой области по преимуществу и выявляется уязвимое место нашего автора. Так, он без малейших доказательств говорит о том, что «Книгу перемен» видели и Лао-цзы, и Конфуций, на мировоззрение которых она имела громадное влияние[46] (с. VIII). Лейтмотив «Книги перемен» — учение об изменчивости — Р. Вильгельм находит и у Конфуция («Лунь юй», IX, 16): «Все течет, как она (река. — *Ю.Щ.*), без остановки и днем, и ночью»*[14]. От такого наблюдения, естественно, намечается переход к понятию неизменного в изменчивом. Это неизменное есть «Смысл»[47] у Лао-цзы. В «Книге перемен» это «Великий предел» — «Тай цзи»[48] (с. VIII). Понятие, занимающее место посредника между неизменным и изменчивым, это «Тьма—Свет» (Инь—Ян). Попытки найти тут отражение фаллического культа Вильгельм считает недоразумением. Одно из значений «Инь—Ян» — «Женское и Мужское-начало» — лишь позднейшее привнесение со стороны спекулятивных философов (с. IX). Видя основное понятие «Книги перемен» в «Великом пределе», Р. Вильгельм усматривает в нем идею, инспирировавшую как Лао-цзы, так и Конфуция, которые оба в понимании нашего автора являются крайними идеалистами: для них весь видимый мир — лишь отображение сверхчувственного. Поэтому и знаки «Книги перемен» для Р. Вильгельма — лишь образы даже не предметов, а процессов (с. IX).

В общем об истории текста Р. Вильгельм не говорит ничего нового. Он указывает, что Фу-си лишь аллегорическая фигура, а не реальное существо, однако ни на минуту не сомневается в том, что Вэнь-ван и Чжоу-гун действительно авторы текста. Отрицая авторство Конфуция по отношению ко всем «Десяти крыльям», Р. Вильгельм все же без всяких доказательств считает его автором бо́льшей части «Туань чжуани». Хотя остальные «приложения» он и не приписывает самому Конфуцию, но, во всяком случае, возводит их к его ближайшим ученикам. Поэтому он считает возможным и правильным интерпретировать «Книгу перемен» при помощи «приложений». Тем самым он совершает ошибку, делающую его работу лишь условно приемлемой. Анахронистическое внесение концепций «Си цы чжуани» в основной текст лишает последний присущего ему характера. Как ни странно, но Р. Вильгельм противоречит самому себе. Он осуждает Легга за то, что последний пытался интерпретировать «Книгу» при помощи сунских комментариев, а сам делает как раз то, что делали сунские ицзинисты! Как для этой школы, так и для Р. Вильгельма характерно сосредоточение интересов главным образом на «Си цы чжуани». До чего это довело Р. Вильгельма, покажет следующий факт.

Среди многих произведений Р. Вильгельма есть «История китайской культуры»[49]. Эта во многих отношениях замечательная книга для нас интересна с особой точки зрения. Существенно, что перед нами общая история китайской культуры, которая должна строиться на основании документов, памятников материальной культуры и исторически досто-

верных свидетельств. Однако в этой работе Р. Вильгельм безоговорочно принимает как достоверный источник для очерка древнейшего периода истории культуры в Китае упоминавшиеся выше отрывки из второй части «Си цы чжуани»*[15]. На с. 49 он пишет: «В „приложении" (в „Си цы чжуани". — *Ю.Щ.*) к „Книге перемен" излагается, как культурные достижения постепенно дошли до людей. Трудно сказать, насколько древним является этот набросок истории культуры. Но в нем интересны только две вещи: во-первых, различается некая древность, когда от охоты и рыбной ловли постепенно переходят к земледелию; скотоводческая стадия — в согласии с другими указаниями — не признается; во-вторых, культурные институты выводятся из основных космических ситуаций, понимаемых религиозно[50], как они изложены в гексаграммах „Книги перемен", т.е. подчеркивается религиозное начало культуры». Далее Р. Вильгельм приводит соответствующие цитаты из «Си цы чжуани», перемежая их своими пояснениями. Ввиду того, что для суждения о работе Р. Вильгельма в этом отношении необходима особенная точность, приводим его текст в оригинале: «„Er (Фу-си. — *Ю.Щ.*) machte geknotete Stricke und benützte sie zu Netzen und Reusen für die Jagd und den Fischfang. Das entnahm er w o h l (разрядка наша. — *Ю.Щ.*) dem Zeichen Li (das Haftende)". Dieses Zeichen Li bedeutet den (ozeanischen?) Sonnenvogel. Es bedeutet gleichzeitig das Haften, wie das Feuer an dem Holz haftet, das es verbrennt. Das Netz ist also nicht in erster Linie eine praktische Erfindung, sondern ein sakral gebrauchter Gegenstand, der nachher profaniert wird». Раз Р. Вильгельм убежден в том, что культурные институты являются «профанацией сакральных предметов», то для него несомненно, что сакральный знак «Ли» (30-я гекс.) предшествовал изобретению сети. Поэтому, несомненно, его «wohl» приходится понимать в значении русского «конечно». Более того, из всего контекста ясно, что на этом «конечно» Р. Вильгельм ставит ударение, что теория «профанации сакральных предметов» основывается на этом «конечно».

Мы уже упоминали, что Р. Вильгельм в использовании данного текста для интерпретации культурной истории Китая имеет предшественника в лице Кумадзавы Бандзана, японского конфуцианца XVII в. Однако Кумадзава не заходит столь далеко. Конечно, Р. Вильгельм не использовал трактат Кумадзавы, ибо он нигде не ссылается на своего японского предшественника. У того же мы читаем: «[Фу-си] соизволил обучить [людей] взять нечто вроде волокон пеньки и, сделав нити и веревки, связать из них сети и в горах и в полях ловить ими птиц и зверей, а в реках и морях — рыб. Это он соизволил сделать по образу гексаграммы „Ли". „Ли" — прикреплять. „Ли" — око (очко, игра слов: глаз—очко. — *Ю.Щ.*), и сила его — удерживать. Это имеет значение того, что два очка сети, заходя одно в другое, задерживают предмет на данном месте»[51]. Как нетрудно заметить, это место можно понять иначе, чем Р. Вильгельм. Объяснение его тем более удивительно, что он при переводе пользовался изданием «Чжоу и чжэ чжун», тем самым, где приводится комментарий Ху Юаня*[16], посвященный специально слову «гай», которое Р. Вильгельм переводит в смысле «конечно». Вот полный текст объяснения Ху Юаня: «Слово „гай" — показатель сомнения. Оно говорит о том, что совершенномудрый человек, созидая данный инсти-

тут, создавал его без того, чтобы обязательно созерцать данную гексаграмму. Дело в том, что совершенномудрый человек создавал [культурные] институты и устанавливал орудия так, что они, естественно, были в полном соответствии с образом данной гексаграммы, а не так, чтобы создавать их после того, как данная гексаграмма принята в роли прообраза. Потому и сказано: „Словно [он] брал [их]...”»[52]. На основании данного комментария видно, что соответствующая цитата, как и следующие, аналогичные ей, должна быть переведена: «[Фу-си] создал веревки с узлами и сделал [из них] сети-силки для охоты, для рыбной ловли. Словно [он] брал [их] [т.е. эти вещи] из гексаграммы „Ли”». Необходимо иметь в виду, что, согласно авторам «Си цы чжуани», система «Книги перемен» адекватно отражает закономерность мира. Поэтому, с их точки зрения, создать нечто, находящееся в соответствии с символом «Книги перемен», — это значит создать вещь, вполне приспособленную к нормам мира; и обратно: создать нечто, приспособленное к мировой необходимости, — это значит точно воспользоваться символом как прообразом. О «профанации сакральных предметов» данный памятник не говорит. Это собственная интерпретация Р. Вильгельма, которая, может быть, делает текст более интересным для чтения, но искажает, и иногда значительно, тот образ «Книги перемен», который слагается из знакомства с текстом и с историей его понимания в Китае и в Японии на протяжении примерно 2500 лет! Поэтому неудивительно, что А. Форке говорит: «... Вильгельмовским переводом можно пользоваться только с осторожностью, ибо он допустил в свои объяснения много современных мыслей, которые чужды китайцам, и слишком свободно отпускает поводья своей фантазии»[53].

Однако, несмотря на все это, перевод Р. Вильгельма нельзя не признать лучшим из всего, что сделано в Европе в деле изучения «Книги перемен». Поэтому более чем странной кажется крайне резкая рецензия Э. Хауэра[54], которая, правда, не осталась без достойного ответа со стороны Р. Вильгельма. Эта рецензия не лишена ценных сведений и представляет собой тоже один из этапов изучения «Книги перемен» в Европе, поэтому и мы должны остановиться на одном вопросе, существенном для оценки работы Э. Хауэра.

Часто бывает, что обе стороны в споре приводят в свою пользу аргументы, которые им кажутся достаточно убедительными, но при этом оказывается, что весь спор протекал бы иначе, если бы больше внимания было уделено критической оценке документов, на которых базируется аргументация обеих сторон[55].

Спор вокруг перевода Р. Вильгельма «Das Buch der Wandlungen», как он называет «И цзин» по-немецки, развернулся именно в этом направлении. Как известно, Р. Вильгельм не «кадровый» китаевед и работал вне традиции немецкой филологической науки. Он основывал свой перевод, во-первых, на устной традиции, воспринятой им от его учителя Лао Найсюаня, для которой «Книга перемен» прежде всего «священный текст», сомнение в котором, как и вообще в традиции, недопустимо, и, во-вторых, на позднем эклектическом комментарии «Чжоу и чжэ чжун», который, несмотря на свой эклектизм, в основном исходит из комментария Чжу Си «Чжоу и бэнь и». По мнению Э. Хауэра, Р. Вильгельм должен

был положить в основу своего перевода комментарий «Жи цзян И цзин»[56], сохранившийся и в китайской, и в маньчжурской версии (возможно, обе версии составлялись одновременно и не являются взаимными переводами, что повышает значение маньчжурского текста). Маньчжурская версия, по мнению оппонента, могла бы помочь переводчику в выборе слов, в грамматическом анализе фраз текста и т.д. По существу же дело сводилось к тому, что оппонент владел маньчжурским языком, а переводчик нет, и легче всего его можно было задеть именно с этой стороны. Р. Вильгельм основательно возразил, что выпады оппонента не имеют веса, так как маньчжурский ли, китайский ли комментарий — все равно лишь один из комментариев. Мне кажется, что Р. Вильгельм положил в основу своего перевода комментарий «Чжоу и чжэ чжун» потому, что последний наиболее доступен, понятен. Оценки же по содержанию, по степени критицизма данного комментария, как и маньчжурского комментария «Инэнгидари гяннаха И цзин ни чжургань», ни переводчик, ни оппонент не провели; не выяснили и место этих комментариев в комментаторской литературе. Между тем ее обследование приводит к следующим выводам.

1. В эпоху маньчжурской династии в Китае существовали две традиции вокруг «Книги перемен»: одна — официально апробированная правительственными сферами, другая — оппозиционная, позволявшая себе сомневаться в достоверности «доброго старого времени», не стеснявшаяся подрывать авторитет самого Конфуция. Часто работы второго направления ждали выхода в свет дольше, чем жил их автор. Например, комментарий «И чжо», принадлежащий Дяо Бао[57] (XVII в.), вышел лишь после смерти автора. Дяо Бао в основном исходил из интерпретации Чэн-цзы (XI—XII вв.) и Чжу-цзы (XII в.), но кое в чем расходился с ними и во всяком случае не принимал на веру их убеждение о «совершенномудрых» авторах «Книги перемен» — «мудрых царях» глубокой древности и Конфуции. Сомнения в этом авторстве ведут свое начало от Оу-ян Сю (XI в.), критицизм которого был в позднейшее время развит в Китае Дяо Бао и Пи Си-жуем (вторая половина XIX—начало XX в.), а в Японии — Итō Тōгаем (XVII—XVIII вв.).

2. Эти две линии находят отражение и в маньчжурских переводах и толкованиях. Так, «Хани араха инэнгидари гяннаха И цзин ни чжургань бэ сухэ битхэ», который особенно рекомендуется Э. Хауэром Р. Вильгельму как высшее достижение ицзинистики в Китае, несомненно продукт чжусианской линии, получившей в Цинский период значение официально признанной. Его трактовка «четырех качеств» Творческого Принципа (*Цянь* — 1-я гексаграмма) целиком идет от Чжу Си, а это, как справедливо замечает Хауэр, задает тон всей дальнейшей интерпретации. Эти «четыре качества» — четыре слова — Чжу Си толкует так: *юань* — «великое», *хэн* — «проникать», *ли* — «должное, подходящее», *чжэн* — «верное, незыблемое». В маньчжурском тексте читаем: «Кянь, амба, хафу, ачабунь, акдунь». Согласно словарю И.И. Захарова[58], весьма точно переводящего маньчжурские термины, *Кянь* — простая транскрипция китайского *Цянь* (прием, которым постоянно злоупотребляют авторы этой версии «И цзина»); *амба* — «великий, большой, огромный», *хафу* — «насквозь, напролет, навылет», *ачабунь* — «соединение, ...соответствие, ...долг, ...польза»,

акдунь — «верный, надежный, твердый в слове». Кроме того, начало этого комментария воспроизводит легенду о том, что «Фу-си начертал триграммы, Вэнь-ван присоединил к ним афоризмы...» и т.д., вплоть до авторства Конфуция в «Десяти крыльях», т.е. повторяет Чжу Си. Другой доступный мне маньчжурский перевод «Хани араха убалямбуха чжичжунга номунь», хотя и уделяет внимание Чжу Си, но тем не менее дает не совсем чжусианское истолкование этих терминов. Там мы находим эту цитату в следующем виде: «Kulun — ikengge, hafungga, acangga, jekdungge». Совершенно так цитирует и Э. Хауэр, но дает при этом не совсем верный перевод: «Die Himmelsacturtät [ist] schöpferisch, durchdringend, zwechmässig [und] sicher». Если говорить не на основе китайской комментаторской литературы, а только на основе маньчжурского перевода, это надо было бы передать так: «Небо вечное — начальное, сквозное (т.е. всепроникающее), стройное, непоколебимое». Ясно, что Э. Хауэр лишь для большей авторитетности ссылается на более пространный комментарий и перевод «Хани араха инэнгидари гяннаха И цзин...», фактически же пользовался «Хани араха убалямбуха чжичжунга номунь» — только переводом, а не комментарием. Вряд ли это может быть сочтено добросовестным приемом критики! Кроме того, упрекая Р. Вильгельма в неверных переводах, Э. Хауэр и сам не свободен от них.

3. Различие двух школ ицзинистов (безразлично, китайцы они или маньчжуры) не заметили как переводчик, так и рецензент. А именно различие и оценка этих школ должны были бы лечь в основу выбора того или иного комментария.

4. Отдавая предпочтение критической школе, мы должны, тем не менее, дать положительную оценку Р. Вильгельму, но не Э. Хауэру. Р. Вильгельм не только принял во внимание известную ему комментаторскую литературу, но и продумал ее, поднявшись до философского понимания «Книги перемен», тогда как для Э. Хауэра «Книга перемен» лишь бессмысленный оракул уличных гадателей, непонятно почему так высоко ценимый в Китае.

5. Перевод «Книги перемен» надо строить на основе комментариев критической школы, на каком бы языке они ни были написаны. В частности, маньчжурский перевод (именно «Хани араха убалямбуха чжичжунга номунь») может оказать при переводе большие услуги.

Обратимся теперь к другой недавней работе, а именно к труду А. Конради, опубликованному после смерти автора Э. Эркесом[59]. Эркес с первой же страницы заявляет: «...Конради оставляет без внимания позднейшие интерпретации и берет текст „И цзина" таким, как он есть, для того чтобы получить суждение о первоначальном смысле и об основном значении „Книги перемен" при помощи критического исследования и сравнения отдельных частей текста». Казалось бы, чего лучше! Однако «эти исследования привели его к следующим досконально обоснованным выводам, что „И цзин" не что иное, как старинный словарь». Итак, перед нами возрождение старой теории на основе новой аргументации. Но каковы бы ни были аргументы, мы уже видели, что они не выдерживают серьезной критики, и повторять эту критику здесь излишне. Достаточно вспомнить, что полнота отдельных глав (гексаграмм) «Книги перемен» доказуема с математической необходимостью, а словарь,

повторяем, полный и состоящий при этом всего из 64 слов, вряд ли был нужен даже при самом примитивном уровне культуры, а во времена создания «Книги перемен» он не был так уж низок! Достаточно обратиться даже к более ранним текстам («Ши цзин» и древнейшая часть «Шу цзина») или к текстам, близким по времени к «И цзину» (неподдельные главы «Гуань-цзы»*[17]), чтобы понять, что уже тогда словарь из 64 слов был бы бессмыслицей. Исповедание такой теории кажется особенно странным потому, что на с. 413 Конради критикует (и достаточно остро) Лакупри с его «словарной» теорией, а после этого на с. 415 сам утверждает, что «Книга перемен» — словарь! Правда, главный упрек по адресу Лакупри и Арлеза Конради обращает за их стремление связать «Книгу перемен» с Вавилоном. Несомненно также, что словарная теория Конради отличается от словарной теории Лакупри, и в этом сам Конради отдает себе полный отчет. Результаты своего исследования он резюмирует так:

«1) „И цзин" действительно некий словарь, как это утверждает Лакупри, но значительно более поздней даты, а именно времен Чжоу (ибо он также называется „Чжоу и"), так как:

2) его словник обнаруживает мыслительный кругозор, который во всяком случае, — хотя и не в столь широком объеме, как этого хочет Арлез, — по-видимому, соответствует морально-политическим воззрениям времен Чжоу;

3) гексаграммы представляют собой древнюю письменность, которая, однако, не должна восходить к самой седой древности, но, может быть, представляет собою некую местную письменность насельников Западного Китая — древней области Чжоу или их предшественников по господству там — Цзян».

Последний пункт Конради доказывает тем, что пополняет гексаграммы дополнительными чертами так, что в некоторых случаях ему удается искаженную гексаграмму превратить в картинку, отдаленно напоминающую тот или иной предмет. Правда, это ему удается лишь в отношении четырех (!) гексаграмм из 64. Вряд ли найдется хоть один закон, который был бы выведен на основании 6,25% всего материала. Для «доказательства» своей теории Конради пользуется традиционным китайским приемом: триграмму ☵ («Кань») он поворачивает на 90° и указывает на ее сходство в таком положении со знаком «вода» в почерке чжуань ☵ (с. 419). Если бы это и оказалось верным, то спрашивается, почему же остальные семь триграмм не обнаруживают ни малейшего сходства со знаками какой-либо формы китайской письменности! Нечего и говорить о том, что прием поворачивания знака недопустим для доказательства. Ведь никому не придет в голову доказывать, что китайские цифры происходят из того же источника, что и «арабские» цифры на том лишь основании, что китайский иероглиф «и» («один»), если повернуть его на 90°, похож на нашу цифру 1, а иероглиф «ци» («семь»), если повернуть его на 180°, похож на нашу цифру 7.

Столь же фантастично желание Конради усмотреть в некоторых гексаграммах фаллические символы. В критике работ Макклатчи мы уже видели, что символы «Книги перемен» недопустимо толковать таким образом. И здесь об этом следует упомянуть лишь потому, что эта

теория Конради (хотя она является всего-навсего перепевом высказываний Макклатчи), по-видимому, оказала интенсивное влияние на его последователей. Так, например, Б. Шиндлер в первом томе своей работы, посвященной жречеству в древнем Китае*[18], возводя термин «инь» («тьма») к знаку «юнь»[60] и приводя его архаическую форму, находит возможным усмотреть в ней... изображение женских genitalia. Мы предпочитаем придерживаться тщательного и основательно документированного анализа китайских знаков, проделанного Таката Тадасукэ[61], который убеждает в том, что знак «юнь» не обозначал ничего, кроме облака. При этом его архаическая форма дожила почти без изменений в орнаментах, изображающих облака в китайском искусстве.

Но если даже оставить без внимания эти неудачные домыслы и перейти к учету исследования Конради по существу, то все же оценка его труда не вызовет бо́льшего оптимизма. Правда, если говорить о критике текста, проведенной Конради, то нельзя не признать, что она сделана с исключительной скрупулезностью. Конради не упускает из виду ни одной рифмы, ни одной (даже лишь предполагаемой) цитаты. Все ссылки сделаны с точнейшим указанием мест. Цитируется только исторически верный материал. Словом, налицо максимальная аккуратность работы. Это для нашего суждения о труде Конради особенно важно. Однако наряду с таким точным исследованием частностей Конради допускает необоснованные выводы о целом. Вся его работа (за исключением общих положений на первых 14 страницах) представляет собою детальный анализ текста, направленный к доказательству того, что «Книга перемен» — первоначально лишь нечто вроде толкового одноязычного словаря, который (непонятно с чего бы!) стали применять как гадательный текст[62]. Все это исследование и все основанное на нем «доказательство» словарной теории Конради строится на анализе текста всего-навсего четырех гексаграмм (1-й, 22-й, 29-й и 49-й)! Да и этот материал изучен лишь с узко филологической стороны, и то лишь внешне, без достаточного учета технической терминологии ицзинистов. Так, например, Конради неизвестно, что значит техническое обозначение «Цянь чжи Гоу»[63], «Творчество идет в Пере́чение», т.е. ситуация, отраженная в гексаграмме «Творчество», переходит в ситуацию, отраженную в гексаграмме «Пере́чение». Не подозревая, что это обычный и единственно возможный прием стереотипного обозначения превращения одной гексаграммы в другую (а в этих-то превращениях вся суть теории «Книги перемен»), Конради строит искусственное понятие особого обозначения отдельных черт гексаграмм названиями других гексаграмм. Правда, такой прием существовал в Японии, но не во времена составления «Книги перемен», а во времена То́кугава, т.е. в XVII—XVIII вв. Ошибка Конради покоится на том, что знак «чжи» он понял в более привычном значении — как показатель дефинитивного отношения, а следует его понимать как глагол «идти в...»*[19]. Это не единственное досадное недоразумение в работе Конради.

Но мы не задаемся целью написать рецензию. Нам надо лишь уяснить себе, что представляет собой эта работа среди других европейских работ о «Книге перемен». Конради, при всей его тонкости анализа, оказался совершенно неспособен к широкому и дальновидному охвату

материала, а тем самым и к правильной интерпретации его в целом. Поэтому он и не был в состоянии найти свой взгляд на предмет, а лишь филологически отделал теории, уже высказанные до него, и притом, к сожалению, не наилучшие. Это определяющее качество его работы особенно необходимо иметь в виду по той причине, что его филологическая техника может импонировать китаеведам и многих, незнакомых с материалом в подлиннике, теория Конради может убедить.

Когда уже была закончена эта глава, я получил возможность ознакомиться со статьей А. Уэйли[64], которой невозможно отказать в остроумии и оригинальности. Однако она не решает проблему во всей ее сложности, это лишь попытка понять основной текст «Книги перемен» как амальгаму из двух разнородных элементов: 1) фольклорные поговорки о приметах и 2) магические формулы. Первому уделено значительно больше внимания, а доказательство построено на совершенно оригинальном переводе достаточного количества мест, с сохранением постоянного приема: одно из слов цитируемого текста обязательно понимается как omen. При этом допускается иногда свободное обращение с типичным синтаксисом «Книги перемен» (например, с. 127, § 5), иногда с лексикой (с. 125, по поводу слова *фу*[65]), иногда с документированностью (например, с. 124 — произвольная замена слова *дунь* на *тунь*[66]), как это удобнее для гипотезы автора*[20]. Дата создания книги определяется настолько ориентировочно, что не дает в этом отношении ничего нового: между 1000 и 600 гг. до н.э. Философская обработка и осмысление текста могли начаться, по мнению автора, около IV в. до н.э. Автор отрицает знакомство Конфуция с «Книгой перемен». В конце статьи ставятся два вопроса: 1) почему «И цзин» называется «Книгой перемен»? и 2) чем обусловлен порядок расположения материала в нем? На первый вопрос автор признается, что не может ответить. На второй же вопрос отвечает ссылкой на случайно установившийся план.

Конечно, нас не может целиком удовлетворить работа Уэйли. Ценное замечание о близости «Книги перемен» к «Ши цзину», к сожалению, не аргументировано. Частично верное положение о том, что в тексте есть народные поговорки, раздуто до невероятных размеров: чуть не весь основной текст принимается как поговорки о приметах! Таким образом, систематичность и органическое развитие текста остались для Уэйли незамеченными. К сожалению, он, исходя из правильного принципа отсечения всех «приложений» от основного текста, совершает в то же время ошибку, игнорируя такой систематический трактат, как «Сюй гуа чжуань». Для нашего исследования оказывается полезным в статье Уэйли только еще одно подтверждение того, что авторы текста «Книги перемен» воспользовались фольклорными материалами своего времени. Но этому материалу качественно отведена в «Книге перемен» самая незначительная роль: он там использован лишь как образный материал. Но как в речи смысл не в звуках, а в словах и фразах, этими звуками выражаемых, так и в «Книге перемен» суть не в образах, а в том, ка́к они координируются в целом, в системе. Если бы это было не так, то чем тогда можно объяснить, что какой-то сборник записей примет станет на тысячелетия исходной точкой для философии одного из крупнейших народов земного шара?

На этом, собственно, кончается список европейских работ о «Книге перемен». Кое-какие сведения об «И цзине» даются обычно в курсах истории китайской философии, но ничего оригинального они не представляют и можно без ущерба обойти их молчанием.

Подводя итоги рассмотрению того, что было сделано в Европе в деле изучения «Книги перемен», мы прежде всего должны, к сожалению, отметить поразительную пестроту мнений. Так как авторы этих мнений были указаны выше, мы для большей сжатости и остроты картины ограничимся лишь списком суждений.

В европейской синологии говорилось, что «Книга перемен» — это: 1) гадательный текст, 2) философский текст, 3) гадательный и философский текст одновременно, 4) основа китайского универсизма, 5) собрание поговорок, 6) записная книжка политика, 7) политическая энциклопедия, 8) толковый словарь, 9) бактрийско-китайский словарь, 10) фаллическая космогония, 11) древнейший исторический документ Китая, 12) учебник логики, 13) бинарная система, 14) тайна кубокуба, 15) случайные толкования на комбинации черт, 16) фокусы уличного гадателя, 17) ребячество, 18) бред, 19) ханьская подделка. Никому не приходило в голову самое сложное и в то же время самое простое: «Книга перемен» возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли.

ГЛАВА II

НЕКОММЕНТАТОРСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Естественно, что на Востоке «Книгу перемен» изучали значительно больше, чем в Европе. На Востоке историография «Книги перемен» насчитывает уже более двух тысячелетий, и каждый писавший о ней, если и не знал всю литературу вопроса, то во всяком случае основательно знал сам памятник и обычно продолжал кого-нибудь из своих предшественников. Нет никакой возможности дать здесь полный отчет о всей литературе, посвященной «Книге перемен», но мы можем значительно облегчить задачу общего обзора китайской и японской литературы такого рода, распределив ее по четырем категориям: 1) комментарии различных типов, призванные неотделимо следовать за текстом; 2) трактаты — интерпретации содержания данного памятника; 3) трактаты о технике гадания и 4) трактаты, выросшие на основе философского понимания «Книги перемен». В этой главе нас могут интересовать лишь трактаты идейного содержания, включающие в себя моменты филологии.

Рассмотрению этих работ (конечно, лишь главнейших) уместно предпослать указания на древнейшие упоминания о данном памятнике, — вернее, о гадании по нему.

Прежде всего следует отметить § 7 главы «Хун фань» в «Шу цзине». Здесь мы читаем следующее: «Исследование сомнительного. Выбери и поставь людей, гадающих на панцире черепахи, и людей, гадающих на стеблях тысячелистника[1], и повели им гадать. И скажут тебе о дожде, о дымке, о тумане, о надвигающейся грозе, о буре[2], и скажут тебе о внутреннем знаке и о внешнем[3]. Всего же семь гаданий, из них гаданий по панцирю черепахи — пять, а гаданий по стеблям тысячелистника — два. И разрешишь сомнения. И поставишь людей сих и дашь им предвещать и гадать. Если трое будут гадать, то следуй согласному ответу хотя бы двоих. А если будет у тебя великое сомнение, то обсуди его, обратившись к своему сердцу; обсуди, обратившись к приближенным; обсуди, обратившись к народу; обсуди, обратившись к предвещающим и гадающим. И вот в согласии будешь и ты, и черепаха, и тысячелистник, и приближенные, и народ. И назовется то великим рождением. И утвердишься крепостью сам, и потомков твоих встретит счастье. Будут в согласии ты, и черепаха, и тысячелистник, пусть даже воспротивятся приближенные и народ, — быть счастью. Будут в согласии приближенные, и черепаха, и тысячелистник, пусть и ты и народ будете противиться, — быть счастью. Будут в согласии народ, и черепаха, и тысячелистник, пусть и ты и приближенные будете противиться, — быть счастью. Будут в согласии ты и черепаха, а воспротивятся тысячелистник, приближенные и народ, — в делах внутри царства быть

счастью, в делах же вне царства — быть несчастью. Если же и черепаха и тысячелистник разойдутся с людьми, то пребывающему в покое предуказано[4] счастье, пребывающему же в действии — несчастье»*[21].

Как видим, здесь уделяется большое внимание гаданию по тысячелистнику, но еще ни слова нет о гадании по тексту «Книги перемен». Однако некоторое отношение к ней это свидетельство все же имеет, ибо гадание по «Книге перемен» искони строится на отборе стеблей тысячелистника по определенному порядку. Так же как и «Шу цзин», «Ши цзин» дает лишь указание на самый факт гадания: «И будешь гадать по панцирю черепахи, и будешь гадать по стеблям тысячелистника» (см. «Ши цзин», I, V, 4, 2)*[22]. Эта цитата приводится и в «Ли цзи» (гл. 30). На основании этих цитат мы можем полагать, что если «Книга перемен» как текст тогда еще не существовала, то была все же практика гадания, в которой, вероятно, сложился в устной традиции и текст.

Далее следует отметить ряд упоминаний о действительных случаях гадания, приводящих и тексты. Эти упоминания встречаются в «Ли цзи» и в «Цзо чжуани». Подробнее об этих цитатах из «Цзо чжуани» мы будем говорить в дальнейшем, здесь же ограничимся только указанием на два места в «Ли цзи» (гл. 30), где прямо поминается «Книга перемен» и приводятся цитаты из нее*[23]. Это, во-первых: «Корова, убитая у восточных соседей, не сравнится с небольшой жертвой западных соседей. Если будешь правдив, то поистине найдешь свое счастье!» Отметим, что эта цитата совершенно точно совпадает с современным текстом «Книги перемен» (гекс. № 63, V). Во-вторых, в той же главе «Ли цзи» мы находим далее следующую цитату: «Не запахав поле, собирать урожай; не разработав по первому году поле, на третий год воспользоваться им, — к несчастью». В тексте «Книги перемен» это место изложено несколько иначе: «[Если], и не запахав поле, соберешь урожай и, не разработав в первый год поле, в третий год воспользуешься им, т о б у д е т б л а г о п р и я т н о и м е т ь, к у д а в ы с т у п и т ь» (гекс. № 25, II). Слова, выделенные разрядкой, по-видимому, являются позднейшими приписками, идущими из разных комментаторских школ.

Можно полагать, что это школы устной традиции, типичные для доханьского времени. Благодаря приведенным цитатам мы видим «Книгу перемен» в роли текста, изучаемого начетчиками. Момент возникновения этого начетнического изучения определить очень трудно. Оно, вероятно, началось еще в доханьское время, ибо устная традиция, как известно, была особенно распространена до эпохи Хань. Уже тогда «Книга перемен» не только упоминалась как гадательный текст или как текст об идеальных прообразах поведения, но и была объектом философского изучения.

Первым упоминанием о школе последователей «Книги перемен», рассматривающим ее как философскую школу, является, по-видимому, отрывок из гл. 33 «Чжуан-цзы». Известно, что эта глава не принадлежит самому великому даосу, а написана кем-то из учеников его учеников. Но даже при наибольшем скептицизме ее вряд ли можно считать более поздней, чем «Исторические записки» Сы-ма Цяня, ибо эта цитата в развитом виде встречается в «Исторических записках» («Ши цзи», цз. 126 «Хуа цзи ле чжуань»). Вот в каком контексте говорится о «Книге перемен»

в этой главе, посвященной разбору существовавших тогда философских школ с целью доказать превосходство даосизма над остальными учениями: «О, какой полнотой обладали люди древности! Они были слиты воедино со светом духа, были незапятнаны между небом и землей; они воспитывали все существующее, умиротворяли Поднебесную и так облагодетельствовали все роды людей. Они были просвещены относительно числа основы и были не чужды мере вершин. В шести бесконечностях мира, в четырех странах света, в великом и в малом, в сердцевине и в воздухе, — везде действовали они. Из тех, которые были просвещены относительно этого числа и мер, особенно многочисленны были писавшие о старых законах и о преданиях, идущих от поколения к поколению. Из тех, которые были погружены (дословно: „пребывали в..." — *Ю.Щ.*) в „Ши цзине", в „Шу цзине", в „Ли цзи" и в „Юэ цзине", из лучших людей и учителей княжеств Цзоу и Лу многие могли объяснить их [эти книги]. „Ши цзин" говорил о стремлениях, „Шу цзин" говорил о событиях, „Ли цзи" говорил о поведении, „Юэ цзин" говорил о гармонии, „Книга перемен" *говорила о тьме и о свете*[5], „Летопись" говорила о различии имен (т.е. о дефинициях терминологии. — *Ю.Щ.*)»*[24].

Если здесь перед нами всего простое упоминание, то около того же времени существовал в Китае и другой текст, специально посвященный «Книге перемен». Со временем его начали включать в саму «Книгу» на правах «приложения». Это древнейшая попытка изложения теорий, заключенных в «Книге перемен», так называемая «Си цы чжуань», или «Да чжуань» («Традиция об афоризмах», или «Великий комментарий»). Оценка этого текста на протяжении веков была различна. Одни, следуя за старой версией, приписывали его Конфуцию, чем подчеркивали его огромное значение; другие, наоборот, совершенно отрицали его ценность. Среди первых следует отметить Кун Ин-да (574—648), который между прочим говорит: «Учитель [Конфуций] сочинил „Десять крыльев" и в них развил первую и вторую части основного текста. Текст „Си цы" по пунктам пронизан принципиальными идеями. Он образует особую главу, которая в общем называется „Си цы" („Приложенные афоризмы") и разделяется на две части» («Чжоу и чжэ чжун», цз. 13, с. 16). Такого же мнения придерживался и Чжу Си, когда писал: «Приложенные афоризмы — это собственно афоризмы, сочиненные Вэнь-ваном и Чжоу-гуном. Они разнесены под отдельные черты гексаграмм и образуют современный основной текст. Этот текст [„Си цы чжуань"] представляет собою толкование приложенных афоризмов, переданное Конфуцием. Это толкование излагает общие положения текста в целом, поэтому в нем нет конкретных мест, к которым можно было бы отнести ее. Разделено оно на две части». Кроме того, Чжу Си говорил: «Когда я внимательно вчитался в текст 64 гексаграмм, то понял, что слова „Си цы" представляют собою самую сокровенную глубину [текста]. Это сводка „И [цзина]"» («Чжоу и чжэ чжун», цз. 13, с. 16).

Наряду с такой оценкой существовала и другая, представленная, например, японским ицзинистом Мацуй Расю (1751—1822), который вообще игнорировал этот текст[6]. В качестве представителя критического подхода к «Си цы чжуани», одинаково чуждого обеим крайностям, выступал один из самых серьезных комментаторов японский философ Итō Тōгай

(1670—1736). Тексту «Си цы чжуани» он предпослал следующее примечание: «Приложенные афоризмы — это афоризмы к отдельным чертам гексаграмм. Поэтому [в „Си цы чжуани"] сказано: „Совершенномудрые люди установили гексаграммы, созерцали их образы и приложили к ним афоризмы. И таким образом выяснили счастье и несчастье". Кроме того, сказано: „Они приложили афоризмы и поэтому поведали об этом [счастии и несчастии]". Эта книга [„Си цы чжуань"] развивает значение гексаграмм и черт, [их составляющих], и обобщенно толкует их. Поэтому она и называется „Си цы" („Приложенные афоризмы"). И вот основание для этого: суждения и образы — это афоризмы гексаграмм и черт. Но и текст, сплошь поясняющий их, также называется „Суждения" и „Образы"[7]. Некоторые из прежних конфуцианцев полагали, что эти поясняющие тексты суть приложенные афоризмы. Это ошибка. Сы-ма Цянь полагал, что [„Си цы чжуань"] сочинена Учителем (Конфуцием). Но его слова, собственно, лишены основания, и особенно им не должно верить и следовать. Я в свою очередь изучил эту книгу [и вижу, что] она совмещает в себе оба принципа — как мантику, так и философию. Но главное в ней — это понятия чувства долга и любви. Уж не значит ли это, что в период Чунь-цю и Чжань-го течение ицзинистов и учение слушателей совершенномудрого [Конфуция], объединившись, легли в основу этих суждений (о „Книге перемен", т.е. „Си цы чжуани". — *Ю.Щ.*)?».

Итō Тōгай, выдающийся ученый, отвергает авторство Конфуция по отношению к «Си цы чжуани», и мы вполне можем присоединиться к его мнению. Для этого существует ряд оснований: и то, что сам себя Конфуций не мог называть «учителем», как это делается в «Си цы чжуани»; и то, что терминология этого текста не тождественна с терминологией «Лунь юя»; и то, что язык этого текста гораздо новее, чем язык текстов, связанных с именем Конфуция. Наконец, и то, что сам Конфуций подчеркивает («Лунь юй», гл. VII, § 1): он не «сочиняет», а только передает*[25]. Однако «Си цы чжуань» — текст большой важности для изучаемого нами вопроса. Это все же первая попытка оценить и синтезировать материал, заключенный в «Книге перемен». Поэтому основной сюжет настоящей главы — некомментаторское изучение «Книги» на Дальнем Востоке — собственно начинается с суждений, разбросанных в тексте «Си цы чжуани». Все предыдущее — лишь «доистория» этого вопроса.

Итак, «Си цы чжуань» — «Традиция об афоризмах» — самостоятельная книга, теперь обычно прилагаемая к изданиям «Книги перемен». Она делится на две части; и в тематическом и в стилистическом отношении это отнюдь не единый текст, а скорей собрание коротких высказываний о «Книге перемен» в целом, на разные темы и со стороны разных ицзинистов. В основном затрагиваются следующие темы: 1) онтология, 2) отображение ее в «Книге перемен» и адекватность этого отображения, 3) происхождение «Книги» (две версии), 4) зачатки теории познания, 5) этика, 6) история культуры и «Книга перемен», 7) применение «Книги» как мантического текста и техника гадания по ней. Как видно, это весьма насыщенный труд, поэтому неудивительно, что он привлекал к себе внимание ученых. Так, например, А. Масперо в «La Chine antique» строил свое изложение учения «Книги перемен» на основе не столько самой «Книги», сколько «Си цы чжуани». Это, само

собой, неправильная подмена одного текста другим, более поздним, однако она вполне понятна, ибо «Си цы чжуань» — древнейший текст, синтезирующий это учение. Конечно, в нем мы тщетно искали бы критического подхода к тексту основного памятника, однако мы вправе считать «Си цы чжуань» началом изучения «Книги перемен» в Китае.

Поэтому неудивительно, что и Ван Би, автор первого систематического трактата о «Книге перемен» — «Чжоу и люэ ли»[8], в основном исходил из «Си цы чжуани». Вопрос о Ван Би, о его трактате и о его философии подробно разработан уже А.А. Петровым[9], поэтому мы касаемся «Чжоу и люэ ли» только в той мере, в какой трактат этот относится к изучению «Книги перемен». Он представляет собою в этом отношении, как и «Си цы чжуань», опыт изложения философии «Книги перемен», минуя совершенно вопросы филологического порядка. Правда, Ван Би много ясности вносит в понимание технической терминологии, но с ней он считается лишь как с данностью, не требующей историко-литературной проверки. Ван Би не утверждает легендарное происхождение «Книги», но и не отрицает его. Можно понять, почему все его внимание направлено на одну философскую интерпретацию памятника, если вспомнить, что он выступал прежде всего с протестом против понимания «Книги перемен» его предшественниками, ханьскими комментаторами, сводившими свою находчивость исключительно к спекулятивно-кабалистическим рассуждениям. В этой главе нам излишне останавливаться на ханьской школе, ибо это лишь комментаторы, однако в дальнейшем мы еще будем иметь случай подробно остановиться на ее представителях. Протестуя против них, Ван Би особенно точно очертил свои взгляды именно в указанном трактате, однако не отошел от них достаточно далеко, чтобы создать совершенно новую интерпретацию памятника. Его работы поэтому, имея несомненную философскую ценность, не имеют значения филологического. Как комментатор, Ван Би тоже важен лишь тем, что был предтечей сунских комментаторов, создавших совершенно своеобразную школу.

Подобно трактату Ван Би, не является собственно филологической работой и труд танского ученого Кун Ин-да, возглавлявшего, как известно, целую комиссию комментаторов классических книг, в том числе «Книги перемен». Комментарий, апробированный Кун Ин-да[10], настолько тесно связан с комментарием Ван Би, что его скорее можно признать субкомментарием к последнему, чем самостоятельной работой. В этом отношении он, несмотря на все его несомненные достоинства, ценности не представляет. Однако Кун Ин-да все же понимает важность филологической стороны исследования и придает большое значение критике списков текста. Его замечания о разночтениях и критический выбор версии всегда достаточно строги и продуманы. Несмотря на это, Кун Ин-да остается всецело во власти традиции во всех вопросах, связанных с «Книгой перемен» в целом. Свои взгляды он, наряду с необходимой информацией о «Книге перемен», высказывает в предисловии, достаточно пространном и содержательном. Как недостаток этой работы мы можем отметить отсутствие критицизма в вопросах об авторстве и о происхождении «Книги перемен», как достоинство — то, что это первая работа, намечающая филологический подход к тексту*[26].

Если у Кун Ин-да мы видим лишь зачатки филологической критики, то ее как таковую мы находим в трактате Оу-ян Сю «Вопросы юноши о „Книге перемен"»[11]. Это, собственно, первый критический трактат о «Книге перемен». Мы, к сожалению, не располагаем даже в настоящей специальной работе достаточным местом для того, чтобы дать полный перевод этого трактата, и потому ограничиваемся лишь изложением его по пунктам.

1. Теория о «четырех качествах»[12], развиваемая в комментарии «Вэнь янь чжуань», который традиция самым упорным образом связывает с именем Конфуция, фактически не имеет никакого отношения к нему, ибо это слова Му Цзян, матери князя Чэн из царства Лу. Они помещены в «Цзо чжуани» под 9-м годом (и 5-й луной) Сян-гуна (564 г. до н.э.).

2. В тексте третьей черты первой гексаграммы явная, но никем не замеченная лакуна. Лакуны вообще не редкость в «Книге перемен».

3. Символика чисел 6, 7, 8 и 9 должна пониматься как обозначение черт изменимых (6 — *инь* и 9 — *ян*) и неизменимых (7 — *ян* и 8 — *инь*). Из этого вытекает объяснение темных фраз — последних в гекс. № 1 и 2.

4. Существует противоречие между предсказаниями гекс. № 3 по самому афоризму и по интерпретации его в «Туань чжуани» и «Сян чжуани». Противоречие объясняется тем, что эти тексты обращены к разным людям: «не действуй» обращено к рядовому человеку, а «действуй» — к благородному человеку (цзюнь-цзы).

5,6. Дается комментарий к гекс. № 4 и 5.

7. Дается комментарий к гекс. № 6 и поясняется необходимость слов «хулы не будет», помещенных в тексте.

8—36. Даются комментаторские объяснения противоречивых и темных мест в ряде гексаграмм. Эти пункты не содержат существенного материала и носят случайный характер, поэтому мы их опускаем, зато большее внимание уделяем следующему пункту (37).

37 а) Вопреки традиции, утверждается, что не только «Си цы чжуань» не принадлежит Конфуцию, но и остальные приложения не имеют ничего общего с ним; более того, это вообще разрозненные и спутанные суждения, не принадлежащие одному человеку[13].

37 б) До этих мыслей Оу-ян Сю дошел совершенно самостоятельно, не имея соответствующей учительской традиции.

37 в) В «приложениях» такое множество повторений, плеоназмов и т.п., что невозможно в них признать стиль Конфуция. Ясно также и то, что они не могли быть написаны одним человеком. Это скорее набор цитат разных авторов, имена которых не сохранились. Кроме того, набор этот произволен и необдуман[14].

37 г) Стиль Конфуция, как он известен по «Чунь цю», прост и глубок. В нем совершенно недопустимы плеоназмы и двоякое толкование одного и того же[15]. И в то же время так называемые «четыре качества» объясняются то как четыре самостоятельных слова, изолированные в синтаксическом отношении, то как единая и неделимая фраза. Допущение, что так истолковано одним и тем же человеком, противоречит здравому смыслу.

37 д) В «Си цы чжуани» выражены две версии происхождения триграмм. Одна представляет дело так, будто бы Фу-си получил их как

дар свыше[16]. Другая версия утверждает, что Фу-си сам составил их, исходя из собственного восприятия мира (наблюдения, сделанные при созерцании следов животных и птиц, и отсюда — размышления о внешнем мире и о самом себе). Кроме того, в «Шо гуа чжуани» дается еще одна версия, — что триграммы выросли в практике гадания. Допущение единого автора для всех этих версий также противоречит здравому смыслу. Вернее полагать, что это осколки споров различных комментаторских школ, забытых впоследствии*[27].

37 е) Если вообще невозможно допускать единство авторства «приложений», то, в частности, недопустима традиция об авторстве Конфуция.

37 ж) Из этих теорий как рациональное зерно можно принять лишь то, что учение о «четырех качествах», изложенное в «Вэнь янь чжуани», — фикция, что миф о даровании триграмм свыше — фикция и что традиция мантики, хотя и известна нам, но не засвидетельствована Конфуцием.

37 з) И тем не менее все эти «приложения» не лишены пользы; следует только помнить, что они — комментарии, а не основной текст[17]. До эпохи Хань они назывались «Да чжуань» («Великий комментарий»), и лишь во время второй династии Хань (не с Сы-ма Цяня ли?) получили название «Си цы [чжуань]». Неверно то, что они монолитны и исходят от Конфуция, но верно то, что в них есть ценные для исследователя мысли, ибо они еще не очень удалены во времени от эпохи создания основного текста. Надо только обеспечить критический подход к ним.

37 и) Поскольку Му Цзян из Лу гадала по «Книге перемен» и получила ответ в форме учения о «четырех качествах» за 15 лет до рождения Конфуция, ясно, что соответствующая цитата в «Вэнь янь чжуани» не слова Конфуция.

37 к) Недопустима мысль, что автор «Цзо чжуани» вставил в свой текст слова будто бы Конфуция о «четырех качествах» из «Вэнь янь чжуани». Этим он сделал бы свой текст лишь менее авторитетным, ибо невозможно включать в текст, приписанный уже немолодому Конфуцию, слова, которые прозвучали еще до того, как он родился. Во времена составления «Цзо чжуани» Конфуция не считали автором «Вэнь янь чжуани». Поэтому цитата из «Вэнь янь чжуани», включенная в текст «Цзо чжуани», никого не смущала. Теория, что Конфуций — автор «Вэнь янь чжуани», — позднейший вымысел.

37 л) Попытки примирить противоречивые версии происхождения триграмм настолько натянуты, что следовало бы покарать тех, кто вздумает их утверждать. Между прочим, версия «человеческого» происхождения триграмм развита в «Си цы чжуани» подробнее, чем теория «чудесного» их происхождения.

37 м) Натянута и приукрашена элементами чудесного версия мантического происхождения триграмм. Но триграммы могут быть поняты и рационально, без обращения к мантике[18].

37 н) Было бы, однако, ошибочным отрицать влияние конфуцианской школы на авторов «Десяти крыльев». Только влияние это отнюдь не всестороннее: в таких текстах, как «Шо гуа чжуань» и «Цза гуа чжуань», отразилось влияние не конфуцианской школы, а школы гадателей.

Таково в общих чертах содержание трактата Оу-ян Сю. В нем мы видим серьезный критический подход к проблеме. Однако его трактат оказал на последующих ицзинистов лишь незначительное влияние, которое свелось, в сущности, лишь к тому, что некоторые из них не считали уже возможным подчеркивать авторство Конфуция. В остальном же «Книга перемен» воспринималась по-прежнему лишь с философской стороны, без учета воззрений Оу-ян Сю. Так, вскоре после смерти Оу-ян Сю появился комментарий, которому суждено было играть ведущую роль на протяжении столетий как в Китае, так и в Японии. Это комментарий Чэн И-чуаня (1033—1107)[19]. Достаточно прочитать предисловие к нему, чтобы выяснить точку зрения знаменитого ицзиниста:

«„Перемены" — это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии с временем, для того чтобы следовать Пути мирового развития. Книга эта столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся встать в правильное отношение к законам нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и сокровенного, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытий и свершений. Да, можно сказать, что совершенномудрые авторы ее достигли наивысшего в своих заботах о последующих поколениях. Хотя мы уже далеки от тех древних времен, но до нас еще сохранились завещанные ими основные тексты. Однако толкователи прежних времен утратили их смысл и передали лишь слова, а их последователи только произносят эти слова и забывают об их сути. Начиная со времени династии Хань традиция этого учения, пожалуй, уже не существует.

Я, живущий на тысячелетие позже, боюсь, что такое писание померкнет и исчезнет, и я хотел бы, чтобы люди будущих времен по этому течению взошли к его истокам. Вот причина создания данного комментария.

„В «[Книге] перемен» есть четыре пути к совершенной мудрости: [1] через слова подойти к пониманию текста изречений; [2] через действия подойти к пониманию изменчивости; [3] через устройство орудий подойти к пониманию образов и [4] через гадание подойти к пониманию предсказаний"[20]. Закономерность в нарастании и в убывании счастия и несчастия, путь движения вперед и назад, сохранности и гибели, — все это полностью содержится в афоризмах „Книги перемен". Вникая в афоризмы и исследуя гексаграммы, мы можем познать изменчивость, и в них уже заключены и образы, и предсказания. „Благородный человек (цзюнь-цзы) в периоды покоя созерцает образы и вникает в афоризмы, а во время действия он наблюдает изменчивость и вникает в [суть] предсказаний"[21]. Возможно, поняв афоризм, не понять его идеи, но невозможно, не поняв афоризма, проникнуть в его идею. Самое скрытое в ней — ее закономерность, а самое явное — ее образ. Но сущность ее и действие едины в своем истоке, ибо нет промежутка между тайным и явным. Если мы созерцаем их в их взаимопроникновении и тем самым осуществляем узаконенный порядок дисциплины, то в этих афоризмах будет заключено решительно все. Поэтому тот, кто хорошо [понимает] учение, добиваясь [смысла этих] слов, непременно исходит из ближайшего (т.е. непосредственно данного. — *Ю.Щ.*). Тот же, кто поступает иначе, чем исходящий из ближайшего, ничего не понимает в словах.

То,что я передаю, — это афоризмы. А обрести идеи, исходя из афоризмов, это уже зависит от самого человека.

В царствование Сунов, второй год Юань-фу (1099), первую луну. Чэн И из Хэнани».

Для понимания этого предисловия необходимо иметь в виду, что для его автора на первом плане стоит выяснение идейного содержания памятника. Оно возможно лишь на основе изучения текста, но это изучение Чэн И-чуань понимает не в филологическом, а в философском смысле. Автор ряда философских работ Чэн И-чуань, естественно, более всего был заинтересован в философской интерпретации памятника. Несмотря на это, он проявляет бóльшую чуткость к исторической действительности, чем признанный филолог Чжу Си. Для того чтобы заметить это, достаточно прочитать хотя бы первые строки из комментариев Чэн И-чуаня и Чжу Си. Так, Чэн И-чуань пишет: «Когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо—Земля—Человек. Начав с них, они удвоили эти триграммы, чтобы в них полностью выразить то, что проходит как изменчивость во всем мире...» Совершенно иным тоном начинает свой комментарий Чжу Си*[28]. Это тон учителя, стремящегося закрепить у ученика традицию. Объясняя заглавие «Чжоу и», он говорит: «„Чжоу" — название династии, „И" — название книги. Ее гексаграммы[22] в основе своей есть то, что начертано было Фу-си. Они имеют смысл взаимного обмена и изменчивости. Поэтому [книга эта] называется „И" („Перемены"). Ее афоризмы — это то, что приложено Вэнь-ваном и Чжоу-гуном...». Далее, касаясь первой гексаграммы, Чжу Си начинает свое объяснение так: «Шесть черт — это гексаграмма, которая была начертана Фу-си...». Из сравнений высказываний Чэн И-чуаня и Чжу Си явствует, насколько критицизм в среде сунских конфуцианцев снизился ко времени последнего. Это, можно полагать, стоит в связи с общим понижением тонуса общественной жизни ко времени Чжу Си. И более широкое сравнение его, позднего сунского конфуцианца, с конфуцианцами, положившими начало сунской школе, лишь подтверждает это наблюдение, сделанное нами на основе приведенных выше цитат. Однако именно некритическая и популяризаторская линия чжусианства в дальнейшем получила более широкое распространение. Прежде всего это можно объяснить тем, что комментарий Чжу Си гораздо более доступен пониманию человека, не занимающегося специально вопросами ицзинизма. А главный контингент читателей комментаторской литературы составляли люди, готовившиеся к государственным экзаменам на должность чиновника, которые лишь в обязательном порядке, а не по своим интересам изучали текст «Книги перемен». Однако, несмотря на все различие Чэн И-чуаня и Чжу Си, их отношение к «Книге перемен» оказалось возможным примирить. Этот синтез был сделан комментатором Дяо Бао (Мэн-цзи, 1601—1667 или 1603—1669)*[29].

В этой главе мы не касаемся комментаторской литературы, и к Дяо Бао как к комментатору мы еще вернемся в дальнейшем; здесь же обратим внимание только на его предисловие к работе об «И цзине», помеченное 1660 г.[23] Свое рассуждение автор начинает с цитаты из зна-

менитого даоса X в. Чэнь Си-и, с именем которого традиция упорно связывает истоки сунского конфуцианства*[30]. Чэнь Си-и полагал, что гексаграммы созданы были Фу-си, однако для него это скорее образ, чем историческое свидетельство. Он подчеркивает, что гексаграммы — это символы представлений, бывшие в ходу до создания письменности. Дяо Бао присоединяется к этому мнению, ссылаясь на свои исследования, по которым «при Фу-си» все названия гексаграмм уже существовали. Вэнь-вану, как говорит Дяо, приписывают создание афоризмов к гексаграммам и к отдельным чертам. Однако ему известно, что лишь некоторые начетчики (например, Бань Гу и Ян Сюн) считали Вэнь-вана автором афоризмов к отдельным чертам. Другие же (например, Цзяо Гун) считали их автором Чжоу-гуна. Изложив эту распространенную в его времена теорию, Дяо Бао отвергает ее, ибо в тексте афоризмов к отдельным чертам упоминается, например, Цзи-цзы[24], которого Вэнь-ван, живший раньше, не мог, конечно, знать*[31]. Поэтому Дяо, следуя Чэн И-чуаню и Чжу Си, склонен эту часть текста приписать Чжоу-гуну. Традиции следует Дяо и тогда, когда не возражает против легенды о Конфуции как авторе «Десяти крыльев». Далее Дяо рассказывает о конструкции памятника и переходит к оценке двух комментариев — Чэн И-чуаня и Чжу Си, находя их лучшими. Он не отдает явного предпочтения ни одному из них, а старается синтезировать, безусловно понимая их различие, но считая, что они дополняют друг друга. Это он усматривает в том, что «изучающий „И [цзин]" достигает широты благодаря традиции Чэн [И-чуаня] и конкретности — благодаря комментарию Чжу [Си]...»[25]. Однако при экстенсивном чтении его комментария становится совершенно несомненным, что Чэн И-чуань гораздо ближе по духу нашему автору, чем Чжу Си. И понятно, почему это так. Ведь Чэн И-чуань унаследовал и развил стиль понимания «Книги перемен», созданный Ван Би, который исходил главным образом из «Си цы чжуани», а этот последний текст, по мнению Дяо, происходит от Конфуция. Поэтому Дяо, желавший восстановить понимание «Книги перемен» Конфуцием, теснейшим образом связан с традицией Чэн И-чуаня. Он только отдает должное внимание Чжу Си и его космогоническим концепциям, основанным на «Книге перемен» и унаследованным от Чжоу Дунь-и, учителя Чэн И-чуаня.

Однако самым характерным для Дяо Бао является, так сказать, психологическое понимание «И цзина». В нем он исходит из работ Гао Чжун-сяня[26]. Так, совершенно в его духе, Дяо Бао высказывает свое основное положение о «Книге перемен»: «Эта кристаллизация сознания есть Великий предел. То, что это кристаллизованное сознание не имеет ни предмета, ни образа, на котором бы оно основывалось, это и есть Беспредельное». Так, «Беспредельное, которое и есть Великий предел», как раз обретается во внутреннем созерцании. Как в «Книге перемен» есть Великий предел, так и в сознании есть Великий предел. Поэтому и у Гао-цзы (Гао Пань-луна) сказано, что в мире есть «сознание, которое не то, что изменчивость, но нет изменчивости, которая не была бы сознанием». Далее: «В Изменчивости[27] (т.е. в „Книге перемен". — *Ю.Щ.*) есть Великий предел. В сознании [тоже] есть Великий предел. Если мы не видим Великий предел в нашем сознании, то мы лишены того, благо-

даря чему мы [можем] видеть изменчивость». Затем Дяо приводит еще цитату из Гао Пань-луна, в которой, между прочим, говорится: «...Внутренне мы созерцаем сокровенность единой изменчивости нашего сознания, и внешне мы созерцаем поток единой изменчивости нашего тела. Но и сознание, и тело, и изменчивость — лишь одно». И по этому поводу Дяо замечает: «Вот это[28] называется истинным изучением „Книги перемен" (т.е. изменчивости! — *Ю.Щ.*), вот это называется умелым изучением Гао-цзы [Гао Пань-луна]». Исходя из таких теоретических предпосылок, Дяо проводит сравнение «И цзина» с «Шу цзином» и с «Чунь цю»: «Учение начинается в „Шу цзине", устанавливается в „Чунь цю" и находит свое завершение в „И цзине"». Свой трактат Дяо Бао кончает признанием совершенства «четырех авторов» «Книги перемен» — Фу-си, Вэнь-вана, Чжоу-гуна, Конфуция и считает, что несравнимыми истолкователями ее являются только Чэн И-чуань и Чжу Си, якобы раскрывающий смысл комментария Чэн И-чуаня.

Однако среди многочисленных и многообразных интерпретаторов «Книги перемен» бывали мыслители и иного склада, чем только что рассмотренный Дяо Бао. В этом отношении особенно интересен историк Чжан Сюэ-чэн (второе имя Ши-чжай, 1738—1801). Ему принадлежит сборник «Вэнь ши тун и» («Общее истолкование литературных и исторических [памятников]»)[29], изданный по рукописи впервые в 1832 г. и переизданный с европейской пунктуацией в 1924 г. Первые три трактата сборника посвящены «Книге перемен»*[32].

Прежде всего он считает «Книгу перемен» текстом, излагающим факты, а не только теории, и на этом основании не считает ее принципиально отличной от остальных классических книг. Однако фактичность «Книги перемен» иная, чем та, которая присуща другим классикам. Это фактичность не исторических событий, а природного свершения. В этом она шире, чем другие классические книги. Она «облекает в образы небо и в законы — землю». Эту фактичность ее, может быть, трудно применить лишь потому, что, как Чжан Сюэ-чэн говорит ниже, стиль выражения мыслей в «Книге перемен» особенный: образный, а не понятийный. Известная нам «Книга перемен» не единственный памятник такого рода, ибо мы имеем исторические свидетельства о других аналогичных книгах, о «Гуй цзане» и «Лянь шани»*[33]. Они так же, как и «И цзин», служили мантическими текстами, однако идея изменчивости присуща только последнему, и обе другие книги (не сохранившиеся до нас, но засвидетельствованные в «Ли цзи») никогда не назывались «И» — «Перемены». Эта идея, центральная для «Книги перемен», находит свое выражение в символике меняющихся черт гексаграммы, которые без этой изменчивости лишены всякого смысла, что, по мнению Чжан Сюэ-чэна, подтверждается традиционной практикой гадания, где все строится на изменении черт[30]. Поэтому текст афоризмов при гексаграммах не мог существовать без текста афоризмов при отдельных чертах. Оба текста складывались одновременно[31], но оформились лишь после установления власти Чжоуской династии. Вряд ли верно, что автором этих текстов был Вэнь-ван, однако верно, что Конфуций передал потомкам традиционное понимание данного текста. Знакомство Конфуция с «Книгой перемен» Чжан Сюэ-чэн утверждает на основе цитаты из

«Ли цзи»[32]: «Я (Конфуций. — *Ю.Щ.*) [хотел] увидеть учение Ся, [потому пошел] в Ци. [В нем], однако, не нашлось достаточных свидетельств, но я нашел там Календарь Ся. Я [хотел] увидеть учение Инь, [поэтому пошел] в Сун. [В нем, однако,] не нашлось достаточных свидетельств, но я нашел в нем „Землю и Небо" (Кунь Цянь)»*[34]. Сам Чжан Сюэ-чэн ясно понимает, что трудно предположить увлечение Конфуция «Книгой перемен» как гадательным текстом, ибо такой текст должен был быть совершенно чужд рационалисту Конфуцию. Противоречие это Чжан Сюэ-чэн пытается преодолеть теорией о двойном «И цзине» или, вернее, о двояком его понимании: 1) рационалистическом понимании, видящем в тексте «Книги перемен» лишь записи древнейших обычаев, обрядов, словом, ритуала «ли», которое будто бы идет от Конфуция, и 2) мантическом понимании, вернее, искажении памятника, ничего общего с Конфуцием не имеющем[33].

Изучая сам термин «и» («перемены»), Чжан Сюэ-чэн, отвергая обе версии, исходящие из анализа иероглифа «и», в общем склоняется к такому его пониманию, какое представлено у Чжу Си, игнорирующего пиктографический анализ[34]. Это совершенно гармонирует с его стилем толкования, старательно избегающим всего, что не может быть внешне документировано, в чем хоть немного сквозит гипотетичность. Однако, в конце концов Чжан Сюэ-чэн не замечает всей гипотетичности своих собственных суждений, к которым его привело утверждение того, что Конфуций будто бы занимался «Книгой перемен», утверждение, построенное на недостоверной цитате из «Ли цзи» и на некритическом отношении к афоризму из «Лунь юя», в котором название «Книги перемен» появилось лишь вследствие небрежности писца[35]. Во всяком случае Чжан Сюэ-чэн последователен, когда весь конец второго трактата он посвящает доказательству рационалистического понимания «Книги перемен» у Конфуция.

Третий трактат Чжан Сюэ-чэна представляет наибольший интерес. В нем, правда, он не ставит филологических проблем, а занимается лишь философским осмыслением основных концепций этого памятника, но так как оно достаточно оригинально, мы несколько подробнее остановимся на нем. При этом, чтобы правильно понять суждения автора, необходимо иметь в виду, что он исходит (без достаточной филологической критики!) из нерасчлененного текста, базируясь главным образом на материалах «Си цы чжуани». Поэтому, несмотря на ряд приемлемых его суждений об этом тексте, с ним все же нельзя согласиться, когда он переносит их на «Книгу перемен» в собственном смысле слова. Кроме того, для понимания точки зрения Чжан Сюэ-чэна необходимо помнить, какое место среди других классических книг он предоставляет в своей системе нашему памятнику, в чем он усматривает основной прием мышления, отраженный в «Книге перемен». Так, он полагает, что если в «Чунь цю» мысль выражается в примерах, в «Ли цзи» — в иерархичности, то в «Ши цзине» — в воздействии на эмоцию через посредство метафор, а в «Книге перемен» — в образах.

Из этого сопоставления ясно, чтó Чжан Сюэ-чэн понимает под образом: ведь метафора в поэзии — тоже образ, но образ, воздействующий на эмоцию по преимуществу. Образы же «Книги перемен» понимаются

правильно тогда, когда они ведут не к эмоциональному переживанию, а к познанию идей, в них облеченных, к осознанию основной идеи изменчивости (движения, сказали бы мы теперь). Нет возможности свести эти образы к простым представлениям, ибо они насыщены гораздо большим и многогранным содержанием, чем представления, абстрагированные от наблюдения. Они как бы заряжены широчайшим содержанием, многообразно приложимым. Поэтому Чжан Сюэ-чэн и говорит: «Широк объем образов! Это — не только „И цзин". Все классики координированы с ним. Он — то, в чем абсолютная субстанция (дао ти)[36] подходит к своему наглядному оформлению, но еще не проявляется». Конечно, такого рода образы встречаются и в других классических книгах, но там они передают лишь представление, абстрагированное от какого-либо конкретного события, предмета, положения и т.п. Образы же в «Книге перемен» — иные. «Благодаря им „Книга перемен" стоит в уровень с Небом и Землей и поэтому может охватить и обвить пути Неба и Земли. [Так сказано в „Си цы чжуани"], и у всех событий и предметов, когда они от бытия переходят к действию, их внешняя форма и следы, оставляемые ими, еще не выяснены. Но в образе они уже видимы. Поэтому Дао не может быть видимо; но если люди, ища Дао, видят нечто в подобии, то это образы его». Таким образом, если представление неразрывно связано с конкретным и обязательно прошедшим фактом, то образ «Книги перемен» в понимании Чжан Сюэ-чэна — образ предвидения чего-то еще не познанного.

Однако для оценки философии нашего автора необходимо поставить вопрос: откуда же у человека возникают такие образы? Если образы могут возникать, по мнению Чжан Сюэ-чэна, у человека независимо от мира, он, конечно, идеалист. Если же они — отражение мира, то он — материалист (хотя бы лишь в гносеологическом аспекте). Чжан Сюэ-чэн не прошел мимо этого кардинального вопроса. Он различает «естественные образы мира» и «конструированные образы человеческого сознания». И, говоря о последних, он заявляет совершенно недвусмысленно, что «...человек, отличаясь от всего, что между Небом и Землей, не может не подвергаться [воздействию] роста и убыли сил Света и Тьмы. Построения сознания — изменчивость чувств [эмоционального порядка] — создают их. Эта изменчивость возбуждается связями мира людей [общества] и создается на основе сил Света и Тьмы [сил природы»]. Так конструированные образы человеческого сознания в свою очередь исходят из естественных образов мира. Если это и не материалистическое рассуждение, то, во всяком случае, нечто близкое к нему. Чжан Сюэ-чэн, конечно, не мог еще естественнонаучно обосновать свою теорию. Однако, по-видимому, много поработав над вопросом об образах «Книги перемен», он приходит к мысли, что они относятся к поэтическим образам «Ши цзина», как внутренняя сторона — к внешней. Признавая совершенство образов «Ши цзина», он все же считает, что только образы «Книги перемен», в конечном счете исходя из естественных образов мира, вносят в них систему и стройность, т.е. приближают нас к охвату мира в познании. Поэтому учение «Книги перемен» гораздо совершеннее, чем мудрствования философов позднейших времен. Они, правда, исходят из того же древнейшего источника, однако настолько

отклоняются от него, что уже не выражают самой главной и основной идеи. И только буддизм, генетически не связанный с китайской традицией, обладающий вполне самостоятельной терминологией, все же в основном «исходит из учения „Книги перемен"» и «не расходится со словами совершенномудрых»[37]. Конечно, бегство от мира, характерное для буддизма, совершенно чуждо практической концепции «Книги перемен». Однако образность буддизма, со всем его сложнейшим пантеоном, шокирует конфуцианцев напрасно, ибо это ведь только образность; кроме того, и «Книга перемен» не лишена фантастических и символических образов.

Мы должны заметить, что Чжан Сюэ-чэн все же в основном — убежденный конфуцианец. Однако благодаря таким мыслям, сильно отличающим его от всех остальных авторов, писавших о «Книге перемен», мы не можем не признать в нем одного из оригинальнейших и интереснейших мыслителей, занимающих своеобразное место в развитии китайской философии.

Переходя к новейшему времени, мы сначала должны ознакомиться с трактатом Пи Си-жуя[38]. В предисловии к этой работе Пи Си-жуй*[35] высказывается как определенный конфуцианец. Надо, по его мнению, восстановить учение Конфуция таким, каким оно было в подлинном виде. Только после этого, применяя его в практической жизни, можно будет последнюю усовершенствовать. Рассмотрим же, что делает Пи Си-жуй для выяснения «подлинного», как он считает, учения Конфуция. Для этого изложим его трактат главу за главой.

Глава I. «О том, что общий смысл „[Книги] перемен" — это и изменчивость, и неизменность»*[36].

В этой главе автор высказывает свою основную установку в подходе к изучению классических текстов конфуцианства. Чтобы правильно интерпретировать тот или иной текст, необходимо прежде всего выяснить его руководящую идею. Для «Книги перемен» такой руководящей идеей является понятие «и», в котором совмещаются формально исключающие друг друга идеи изменчивости и неизменности и идея их единства. По существу, такая идея присуща отнюдь не одной «Книге перемен», но и целому ряду других древнекитайских текстов философского содержания. Некоторые их комментаторы подходили к пониманию идеи единства противоположностей и соответственно строили свои объяснения. За это они часто подвергались нападкам тех, кто не мог подняться от простого формализма к идеям более высокого порядка[39]. Приведем примеры из гл. I трактата Пи Си-жуя, по-видимому указывающие на умение мыслить, хотя еще и не диалектически, но уже и не формально-логически. Так, он пишет: «Не только „И цзин" говорит об этом (т.е. об одновременной изменчивости и неизменности и их непосредственной связи. — *Ю.Щ.*); об этом говорят и все классические книги. Яснее всего об этом сказано в [гл. XVI] „Ли цзи" — „Да чжуань"[40]: „[Они] исправляют строй, изменяют цвет одежды, вносят различие в отличительные знаки, отличают разницу оружия, дифференцируют [форму] одежды. Все это — то, что подлежит смене в связи с [жизнью] народа. Но есть и то, что не подлежит смене. Это почтение к почитаемым, родственное отношение к родным, возвеличивание старших, разграничение мужчин и жен-

щин. Это — то, что не изменяется в связи с [изменениями в жизни] народа". Подлежащее изменению (на языке „Книги перемен". — *Ю.Щ.*) значит „изменчивость", не подлежащее изменению — „неизменность"».

Уже из этой цитаты видно, что для Пи Си-жуя объектом является изменчивый процесс развития социальных институтов, с одной стороны, и сохранения общественной дифференциации — с другой[41]. Правителю здесь рекомендуется в первой области придерживаться учения об изменчивости, во второй — учения о неизменности. Нетрудно заметить, что здесь — два объекта, которые отделены друг от друга, несмотря на то что оба могут входить в состав некоторого общего целого. Но здесь еще нет утверждения диалектического единства противоположностей в одном целом, а лишь противоположные характеристики различных его частей. Такие характеристики допустимы и в пределах формальной логики, однако не лишено интереса то, что мысль Пи Си-жуя обращается к тем полярным моментам объекта, размышления над которыми в дальнейшем могли способствовать выработке диалектического мышления. Мысль типичного ицзиниста, каким является Пи Си-жуй, находится на подступах к диалектическому мышлению. Так мы видим, что первая глава изучаемого трактата в основном посвящена проблеме, выраженной в ее заглавии, но этот уровень теоретичности и философского подъема автор сохраняет только в этой главе. Следующие главы — скорее филология, чем философия. Все же идеологический тон, взятый в первой главе, сохраняется и далее. Это видно, например, в самом начале следующей второй главы труда Пи Си-жуя.

Глава II. «О том, что Фу-си создал „И [цзин]" и ниспослал учение, смысл которого в том, чтобы выправить отношения государя и подданного, отца и сына, мужа и жены».

Все политическое значение создания «Книги перемен» сводится к тому, чтобы при ее помощи утвердить дифференциацию общества. Имеется в виду состояние первобытной орды, которая, не будучи дифференцирована, принципиально (для Конфуция, по крайней мере) не отличалась от стада животных. В связи с этим стоит и то, что при переходе к дифференцированному обществу появился такой институт, как (правильно организованные?) пища, одежда, утварь, охотничье и рыболовное снаряжение и деление на правящих и подчиненных. До этого мог быть только матриархат и коллективный брак, ибо, по свидетельству древней энциклопедии «Бо ху тун»*[37], в древние времена еще не было основных устоев семьи[42], люди знали только свою мать и не знали своих отцов... Фу-си перестроил матриархат на основе теории «Книги перемен». Для этого прежде всего было необходимо установить индивидуальный брак как основу семьи, чтобы из нее развернуть дифференцированное общество[43].

Таким образом, и сам Фу-си является первым государем, и если школа Чжуан-цзы оспаривает это, то только потому, что она не знает учения «Книги перемен», не знает, чего достиг Фу-си. Только так дифференцированное общество может быть управляемо как единство, только так оно становится человеческим обществом. Словом, весь смысл «Книги перемен» у Фу-си сводится, по мнению Пи Си-жуя, к тому, что «успешность начертания гексаграмм (или еще триграмм? — *Ю.Щ.*)

главным образом состоит в серьезном признании различия государя и подданного»[44]. Это выражено и в тексте гексаграммы № 10 Ли[45] (Наступление): «Наверху [данной гексаграммы — символ] неба, а внизу — низины. [Это — образ] наступления. Благородный человек по этому [образу] различает высших и низших и определяет целеустремленность людей». То, что в «Книге перемен» есть гексаграммы, в которых указывается, напротив, на совместную деятельность высшего и низшего (например, гексаграммы № 11 и 12), не противоречит этому утверждению, так как в таких гексаграммах речь идет о действительных событиях, в которых высшие и низшие действуют одни на других, тогда как в данной гексаграмме они рассматриваются как неизменные принципиальные позиции, представители которых, конечно, действуют вместе, ибо они в едином мире и едином обществе, но гексаграмма № 10 Ли говорит о [принципиальных] позициях, а [гексаграммы № 11 и 12] Тай и Пи — «о действительности»[46]. Хотя впоследствии эта руководящая мысль и была забыта, тем не менее вся суть поучения, возводимого к Фу-си, состоит в том, чтобы привести в порядок человеческие отношения и выяснить путь царей. В том, что говорит Пи Си-жуй, ясно проступает факт весьма большой значимости: идеология, лежащая в основе «Книги перемен» (но не сам более поздний памятник, конечно!), не могла появиться в еще не дифференцированном, доклассовом обществе. Благодаря этому и фигура Фу-си, хотя она и легендарна, становится символической: это веха на грани двух типов общественного строя.

Глава III. «О том, что необходимо согласиться с историком [Сы-ма] Цянем, Ян Сюном, Бань Гу и Ван Чуном и считать Вэнь-вана автором удвоения триграмм»*[38].

До того как поставить вопрос об авторстве афоризмов «Книги перемен», необходимо решить, кто удвоил триграммы и таким образом превратил их в гексаграммы. Этот вопрос ставился не раз, и ответы на него у различных авторов различны. Уже Кун Ин-да привел четыре решения вопроса. От него мы узнаем, что удвоение триграмм было сделано: 1) самим Фу-си, как считал Ван Би; 2) Шэнь-нуном, как полагал Чжэн Сюань; 3) основателем династии Ся — Юем, как думал Сунь Шэн*[39], и 4) Вэнь-ваном, как утверждал Сы-ма Цянь.

Кун Ин-да полагал, что последние две версии отпадают сами собой, ибо, по «Си цы чжуани», во времена Шэнь-нуна уже были гексаграммы № 42 И (Приумножение) и 21 Ши хо (Стиснутые зубы). Однако он полагает также, что и версия об авторстве Шэнь-нуна еще не доказана. Ее можно и нужно проверить на текстах. Удвоение триграмм приписывается Шэнь-нуну напрасно, ибо в «Шо гуа чжуани» говорится о создании[47] «Книги перемен», а не о ее передаче[48], как следовало бы, если бы Шэнь-нун лишь развил нечто созданное до него (при Фу-си). Из текста «Шо гуа чжуани» следует, что удвоение триграмм необходимо отнести к Фу-си.

Пи Си-жуй, однако, на этот вопрос смотрит иначе. Он говорит, что традиция «Книги перемен» от Конфуция до Сы-ма Цяня известна. Исходя из этой традиции, Сы-ма Цянь и говорит, что удвоил триграммы Вэнь-ван во время своего заключения в Ю-ли. Это положение известно, между прочим, и Кун Ин-да. Эту же мысль поддерживают и Ян Сюн

в своем произведении «Фа янь», и отдел «И вэнь чжи» в «Истории [первой династии] Хань», и трактат Ван Чуна «Лунь хэн». Значит, это мнение держалось до начала второй династии Хань включительно[49]. Однако вряд ли можно, говорит Пи Си-жуй, считать доказательства Кун Ин-да и Чжэн Сюаня убедительными, ибо оба они базируются на одинаковых текстах, но один (Чжэн) считает, что триграммы были удвоены при Шэнь-нуне, а другой (Кун), что это могло быть только до Шэнь-нуна, при Фу-си. Такая путаница мнений доказывает только несостоятельность аргументации обоих авторов. Но не только этим опровергается теория Чжэн Сюаня и Кун Ин-да. Она ведь целиком держится на убеждении, что культурные институты создавались по образцу гексаграмм[50].

Однако эта точка зрения разделялась в Китае не всеми. Так, Чжу Си полагал, что если в «Си цы чжуани» говорится о 13 гексаграммах, по образцу которых будто бы устроены те или иные орудия, бывшие при Шэнь-нуне, то это еще не значит, что сначала были гексаграммы и их названия и что лишь в подражание им делались предметы[51]. Скорее наоборот: раньше и независимо от гексаграмм делались предметы, и лишь потом в них находили сходство с образами «Книги перемен». Таких же взглядов придерживаются и Шэнь Юй и Чэнь Ли[52], с той, однако, разницей, что, по их мнению, эти образы могли возникнуть и при Шэнь-нуне и лишь впоследствии Вэнь-ван, удвоив триграммы, отразил их в «Книге перемен». С другой стороны, Ло Би-лу[53] сомневался в этой роли Вэнь-вана, но его аргументация базируется на тексте, который теперь признан поддельным. Так же и Гу Янь-у полагал*[40], что 64 гексаграммы существовали еще при династии Шан-Инь, на основании цитаты (уже упоминавшейся нами при изложении трактата Оу-ян Сю) из «Цзо чжуани», которая, как он считал, попала в «Цзо чжуань» из старой мантической литературы. Однако Гу Янь-у неправ, ибо невозможно, чтобы Цзо, верный ученик Конфуция, допустил в свой текст неавторитетную цитату из мантической литературы. Может быть только, что эту цитату применял Конфуций, и уже от последнего ее заимствовал Цзо, ибо он мог уснащать свой текст цитатами из «Книги перемен» лишь постольку, поскольку ее принимал Конфуций.

Иными словами, Пи Си-жуй в этой главе говорит, что удвоил триграммы Вэнь-ван, ибо, во-первых, древнейшая и непрерывная традиция приписывает удвоение триграмм именно Вэнь-вану, и, во-вторых, исследователи, опровергавшие эту традицию и относившие удвоение триграмм к Шэнь-нуну и раньше, делали это ошибочно, или не понимая цитируемый текст, или цитируя подложный. Таким образом, для Пи Си-жуя мнение, что удвоение триграмм принадлежит Вэнь-вану, представляется доказанным и возражения против этого кажутся несостоятельными[54]. На этом он кончает главу, однако даже сам замечает, что им еще не решен вопрос об иных, дочжоуских мантических текстах, аналогичных «Книге перемен». Этот вопрос он рассматривает в следующей главе.

Глава IV. «О „Лянь шани" и „Гуй цзане"»[55].

По Кун Ин-да, «Лянь шань» и «Гуй цзан» впервые упоминаются в «Чжоу ли» (источник, по нашему мнению, достаточно сомнительный. — *Ю.Щ.*). Уже издавна ставился вопрос об авторстве этих утраченных текстов. Ответы на него не однообразны. Ду Цзы-чунь*[41] полагал, что

«Лянь шань» принадлежит Фу-си, а «Гуй цзан» — Хуан-ди. Один из оригинальнейших интерпретаторов «И цзина» Чжэн Сюань[56] распределяет эти тексты по династиям. «Лянь шань» он относит к династии Ся, «Гуй цзан» — к Инь, а «Чжоу и» — к Чжоу. Последнее, однако, он делает не потому, что название «Чжоу и» нередко понималось как «Чжоуский „И [цзин]"». Все эти названия он пытается осмыслить: «„Лянь шань" („[Стоящие] одна за другой горы") значит: „[это] изображает, как горы, выступая из-за облаков, тянутся одна за другой и не прерываются"»[57]. Основанием такой интерпретации, по-видимому, служит предание, что в «Лянь шани» на первом месте стояла гексаграмма Гэнь[58] (Гора), в которой триграммы ☶☶ расположены одна над другой и изображают выступающие одна над другой горы[59]. По той же традиции, в «Гуй цзане» на первом месте стояла гексаграмма Кунь[60] (Земля), представляемая как сокровищница, в которую рано или поздно возвращается все, на ней возникшее. (Это представление отражено и в «Дао дэ цзине»: «Все сущее доходит до расцвета, но каждое вернется в корень свой»*[42].) Поэтому Чжэн Сюань говорит, что выражение «Гуй цзан» означает «Вернуться в сокровищницу»: «Все сущее без исключения возвращается и хранится в ней [в Земле — Кунь]»[61].

Термин «Чжоу и», как полагает Чжэн Сюань, говорит о том, что система изменчивости «И цзина» как круг[62] универсальна и лишена всякой неполноты. Однако Чжэн Сюань эту свою (впрочем, весьма интересную) догадку не подтверждает (по мнению Кун Ин-да) ни одним текстом, и в наше время, говорит Пи Си-жуй, уже никто не разделяет точку зрения Чжэн Сюаня. Наоборот, известно, что Шэнь-нун назывался Лянь-шань-ши, а Хуан-ди назывался Гуй-цзан-ши[63]. Раз эти термины — названия эпох, то и «Чжоу» в названии «Чжоу и», по аналогии с «Чжоу шу» («Книга записей [эпохи] Чжоу») и «Чжоу ли» («Книга ритуала [эпохи] Чжоу»), надо понимать как «Книга перемен [эпохи] Чжоу». Эпитет «Чжоуская» мог быть приложен к «Книге перемен» еще до официального возникновения династии Чжоу, в те времена, когда Вэнь-ван был в заключении в Ю-ли; именно в порядке протеста против династии Инь, свержение которой он готовил, Вэнь-ван назвал свой текст своим родовым именем, считая его независимым от культуры предыдущей династии. Между прочим, и апокрифическая литература[64] указывает, что название «Чжоу и» дано по династии[65]. Бывали, правда, попытки совместить оба понимания термина. Но это — вряд ли допустимый эклектизм. Так, и Хуан-фу Ми*[43] полагал, что слово «чжоу» означает в названии нашего памятника и «Чжоускую [династию]», и «чжоу» в смысле «полный» — в силу универсальной полноты учения, выраженного в этом тексте. Полнота эта — результат «удвоения триграмм», которое провел Вэнь-ван.

Правда, текст «Си цы чжуани», говорящий о «Лянь шани» и «Гуй цзане», не заслуживает доверия. Однако в последнее время большинство склоняется к мнению, что «Лянь шань» относится к династии Ся, «Гуй цзан» — к Инь, а «Чжоу и» — к Чжоу. Но верно ли это? Если думать, что «Гуй цзан» не особый текст, а тот же текст, что и «Чжоу и», но лишь расположенный в ином порядке, то его никак нельзя приписывать Хуан-ди, ибо в тексте[66] встречается упоминание Яо и Иньских царей, бывших ведь после Хуан-ди. Поэтому Хуан-фу Ми считал, что

название «Лянь шань», как и рассказ о нем, могли возникнуть лишь при династии Ся, когда «Книгу перемен» выводили от Янь-ди*[44], а «Гуй цзан» — при династии Инь, когда ее выводили от Хуан-ди. Хотя это и иное решение вопроса, чем у Ду Цзы-чуня, оно зависимо от него. Мы видели, что «чжоу» в комбинации «Чжоу и» понималось Чжэн Сюанем не как название династии, а как значимое слово. Пи Си-жуй предпочитает толкование Чжэн Сюаня и находит этому следующие подтверждения: если «Лянь шань» и «Гуй цзан» — названия эпох, то странно их отличие от обычных наименований Фу-си и Хуан-ди. Кроме того, если бы это были названия династий, то после них должен был стоять иероглиф «и», по аналогии с «Чжоу и», т.е. было бы «Лянь шань и» и «Гуй цзан и». Однако этого нет. Значит, Чжэн Сюань прав, когда он понимает слово «чжоу» в общем смысле, а понимание этого слова и теории «Книги перемен» он строит на «Си цы чжуани», где, между прочим, говорится: «„И [цзин]" — это такая книга, [... которая] по кругу омывает [как море] шесть пустот»[67] (т.е. весь космос заключает в себе)*[45]. Поэтому Кун Ин-да ошибается, когда говорит, что Чжэн Сюань не документирует свое объяснение.

Пи Си-жуй, далее, указывает, что в трактате «Синь лунь», написанном ханьским Хуань Танем[68], говорится, что в тексте «Лянь шани» было 80 000 слов, а в «Гуй цзане» — 4300 слов*[46]. Уже это вызывает сомнение, ибо невероятно, чтобы текст времен династии Ся был столь более развит, чем текст династии Шан-Инь. Пи Си-жуй говорит, что в «Бэй ши» («Истории северных [царств]») есть указание: «Лянь шань» — подделка известного Лю Сюаня*[47]. Очевидно, и «Гуй цзан» — тоже миф. Известно, что отбор классических книг начался с редакторской деятельности Конфуция. До него «Чжоу и» упоминался наряду с «Лянь шань» и «Гуй цзан» так же, как и «Цзиньская Колесница» и «Чуские записки»[69] упоминались наряду с «Чунь цю». Но только последнему тексту Конфуций отдал предпочтение. Так же и «Чжоу и» — единственный текст, избранный Конфуцием. Только учения, одобренные Конфуцием, получили распространение, и апокрифы «Лянь шань» и «Гуй цзан» не могут стоять в одном ряду с классическим «Чжоу и».

Вполне вероятно, что «Лянь шань» и «Гуй цзан» даже и не тексты, а только системы гадания. Можно даже предполагать, что до Конфуция и «Чжоу и» была тоже лишь системой гадания и не существовало записанного текста[70]. Словом, тщетны попытки доказать, что были три разные версии «Книги перемен», относимые к разным эпохам, ибо первоначально «Чжоу и» — название одной из систем гадания, наряду с системами «Лянь шань» и «Гуй цзан». Но Конфуцием была выдвинута только система «Чжоу и», тогда еще лишенная записанного текста. Поэтому искать тексты «Лянь шань» и «Гуй цзан» напрасно, их никогда не было, текст же «Чжоу и» не старше Конфуция.

Глава V. «Нет доказательств, что афоризмы при гексаграммах сочинены Вэнь-ваном, а афоризмы при отдельных чертах — Чжоу-гуном; приходится считать, что и те и другие — создание Конфуция».

От Кун Ин-да известно, что существовали два решения вопроса об авторстве «Гуа цы» (афоризмов при гексаграммах) и «Сяо цы» (афоризмов при отдельных чертах). Первое решение: и те и другие созданы

Вэнь-ваном. Аргументация сводится к тому, что в «Си цы чжуани» есть слова: «Возникновение „[Книги] перемен", вероятно, относится к Средней древности*[48]. Ее автору, вероятно, было о чем заботиться»; «Возникновение „[Книги] перемен", вероятно, относится к концу династии Инь и возвышению династии Чжоу; вероятно, к тому времени, когда у Вэнь-вана было столкновение с Чжоу-[синем]»*[49]. По этим текстам, Фу-си создал гексаграммы, Вэнь-ван — все афоризмы, а Конфуций — «Десять крыльев». Эту версию принимает Сы-ма Цянь и последователи Чжэн Сюаня.

Второе решение: прежде всего надо обратить внимание на то, что в тексте «Сяо цы» есть много мест, где говорится о фактах, бывших после Вэнь-вана, например, в гексаграмме № 46 Шэн (черта 4): «Царю надо проникнуть к горе Ци». Здесь имеются в виду события, бывшие уже после того, как У-ван свергнул династию Инь, т.е. уже после Вэнь-вана. Лишь тогда Вэнь-вану был посмертно присужден титул «ван» («царь»). Значит, и этот текст был записан после победы У-вана над Инь. Далее, в гексаграмме № 36 Мин и (черта 5) упоминается Цзи-цзы. Это опять-таки не могло быть записано раньше У-вана. Далее, в гексаграмме № 63 Цзи цзи (черта 5) об Инь и о Чжоу (правда, лишь в понимании, сохраненном комментаторской традицией, а не дословно. — *Ю.Щ.*) говорится как о равных, т.е. это тоже нельзя никак отнести ко времени Вэнь-вана. Поэтому приходится думать, что «Гуа цы» принадлежит Вэнь-вану, а «Сяо цы» — Чжоу-гуну. Этого мнения придерживались Ма Юн и Лу Цзи*[50]. Именно это решение, говорит Пи Си-жуй, в наше время получило общее распространение. И если и говорят о трех совершенномудрых авторах, то Чжоу-гун автоматически подразумевается среди них на том основании, что Вэнь-ван уже причислен к трем. Однако, как мы видели, Чжэнь Сюань на основании текста «Си цы чжуани» полагал, что «И цзин» создан Вэнь-ваном[71]. Апокрифическая литература указывает, как мы видели, что участие Вэнь-вана в создании «Книги перемен» надо понимать в том смысле, что он расширил[72] ее, т.е. не удвоил триграммы, а приписал к ним афоризмы. Но так как в «Сяо цы» есть все же бесспорные доказательства их более позднего, чем во время Вэнь-вана, происхождения, то их приписывают Чжоу-гуну. Много еще и других толков существовало, однако все они не более убедительны.

По поводу этих двух решений вопроса Пи Си-жуй говорит, что ни то ни другое не может быть ясно и окончательно подтверждено текстами. Но и критика этих теорий не бесспорна. Если она иногда и основывается на том, что в тексте, сочиненном Вэнь-ваном, не могло стоять имя Цзи-цзы[73], то, с другой стороны, Чжао Бинь*[51] полагал, что здесь описка: т.е. не собственное имя, а словосочетание «его сын» (*ци цзы*)[74]; говорилось и то, что «гора Ци» была известна еще при династии Ся, т.е. раньше Вэнь-вана на много сотен лет. На этих основаниях ицзинисты времен второй Ханьской династии допускали авторство Вэнь-вана. Однако ицзинисты первой Ханьской династии (Сы-ма Цянь, Ян Сюн, Бань Гу, Ван Чун) говорят лишь о том, что Вэнь-ван удвоил триграммы, но не приписывают ему самому афоризмы, считая их созданием Конфуция. Против этого можно было бы возразить следующее: если в «Цзо чжуани» есть указания на более древнее применение «Книги перемен» с при-

ведением цитат из нее, то невозможно допустить, что эти тексты сложились лишь при Конфуции, а не раньше. Однако это возражение неверно. В «Цзо чжуань» они могли попасть не из древнейших мантических материалов, не убедительных для автора этого текста — конфуцианца, а только из текста, признанного Конфуцием, как позднейшие вставки. Иными словами, Пи Си-жуй утверждает, что попытки приписать «Гуа цы» и «Сяо цы» Вэнь-вану или «Гуа цы» — Вэнь-вану, а «Сяо цы» — Чжоу-гуну возникли лишь при второй династии Хань. Более ранние авторы определенно считали, что афоризмы не принадлежат ни Вэнь-вану, ни Чжоу-гуну. Единственный из «трех совершенномудрых» (т.е. составителей «Книги перемен»), которому еще можно их приписать, — это Конфуций. Появление указаний на «Книгу перемен» в «Цзо чжуани» не цитаты древнего (для Цзо Цю-мина) материала, а вставки современного ему текста в пояснение древних событий.

Глава VI. «О том, что „[Книга] перемен" лишь при Конфуции стала известна и в это время ученые и вельможи начали почитать и признавать эту книгу».

Известно, что в древности в обязательную программу обучения входили «Ли цзи» («Книга правил») и «Юэ цзин» («Книга музыки») в весенних и в осенних курсах, а «Ши цзин» («Книга песен») и «Шу цзин» («Книга истории») — в летних и в зимних курсах. Если «Книга перемен» не входила в круг обязательного образования, то лишь потому, что тогда существовали только гексаграммы, но не текст к ним. Это было лишь искусство гадания, т.е. специальность, стоящая за пределами общего образования. В этом еще одно доказательство того, что ни Вэнь-ван, ни Чжоу-гун не являются авторами «Гуа цы» и «Сяо цы». Если бы «Книга перемен» уже тогда была текстом, то почему бы он не был включен в общее образование наряду с другими текстами?

Сы-ма Цянь говорит о ревностных занятиях Конфуция «Книгой перемен». Но известно также и то, что он рядовых своих учеников обучал лишь Ритуалу (*ли*), Музыке (*юэ*), Песням (*ши*) и Истории (*шу*). По-видимому, тексты «Летописи» («Чунь цю») и «Книги перемен» он доверял лишь самым способным из своих учеников*[52]. И «Книгу перемен» он трактовал лишь как философскую теорию, дающую ключ к пониманию вещей и событий. Поэтому и Сюнь-цзы*[53] говорит, что те, кто гадают по «Книге перемен», не понимают истинного ее назначения. У выдающихся конфуцианцев конца династии Чжоу постоянно встречаются указания на «Книгу перемен» как на текст, объясняющий те или иные события, и она у них превращается в отправную точку философствования. Следовательно, Конфуций выдвинул, а может быть и создал, текст «Книги перемен» как компендиум своего рода Lebensweisheit (житейской мудрости). Но традиция считает Конфуция автором лишь «приложений». Опровержению этой традиции посвящена у Пи Си-жуя гл. VII.

Глава VII. «О том, что афоризмы при гексаграммах и при отдельных чертах это и есть „Си цы". Понимание их как входящих в состав „Десяти крыльев" не подтверждается древними текстами».

Положение, что Конфуций — автор «Гуа цы» и «Сяо цы», не может быть подтверждено древними текстами, однако и текстов, опровергающих это, тоже нет. Надо иметь в виду, что при Ханьской династии

«Гуа цы» и «Сяо цы» назывались «Си цы» и их отличали от комментария «Си цы чжуань». А именно, в «Си цы чжуани» мы находим ряд мест, где говорится, что «совершенномудрый (или мудрый? — *Ю.Щ.*) приложил афоризмы (*си цы*)»[75]. Следовательно, «Гуа цы» и «Сяо цы» и есть «приложенные афоризмы» (*си цы*)[76]. Если же в тексте, который теперь называется «Си цы шан ся»[77], четыре раза говорится о «Си цы», то невозможно, чтобы Конфуций в «Си цы чжуани» неоднократно ссылался на самого себя. Далее, невозможно, чтобы в «Си цы чжуани» он сам себя как автора «Гуа цы» и «Сяо цы» называл совершенномудрым[78]. Таким образом, «Гуа цы» и «Сяо цы» это и есть «Си цы», текст, созданный Конфуцием, а «Си цы чжуань» — текст, созданный учениками Конфуция. Это особенно ясно потому, что в «Си цы чжуани» часто попадается выражение «Учитель сказал», столь обычное для «Лунь юя». Очевидно, что текст, написанный Конфуцием, это — канон (*цзин*)[79], а комментарии его учеников — это комментарии (*чжуань*) к нему[80]. И если в «Си цы чжуани» говорится, что «совершенномудрый [...] приложил афоризмы, чтобы решить [вопрос] о счастии и несчастии»*[54], то это пишет один из учеников Конфуция и называет его совершенномудрым, а не то, чтобы это писал Конфуций, называя совершенномудрым Вэнь-вана или Чжоу-гуна[81]. Это подтверждает и Чжэн Цяо*[55] в «Рассуждении о сокровенном смысле шести канонических книг»[82].

Кун Ин-да придерживался иной точки зрения, считая основной текст принадлежащим Вэнь-вану, а «Си цы чжуань» и прочие «приложения» — Конфуцию; он заблуждался и не понимал, что до Конфуция понятие канонического текста вообще отсутствовало. Между прочим, и Оу-ян Сю помнил, что Конфуций не верил в сверхъестественное и волшебное. Поэтому он ставил под вопрос достоверность тех мест «Си цы чжуани»*[56], где говорится о баснословном и чудесном происхождении «Книги перемен» (из *Хэ ту* и *Ло шу*)[83], которое не мог допустить в свой текст трезвый скептик Конфуций. Но Оу-ян Сю не знал, что авторство «Си цы чжуани» принадлежит не Конфуцию, а его ученикам.

Так, единственная приемлемая для Пи Си-жуя схема создания текста «Книги перемен» следующая[84]: 1) Фу-си начертал 8 триграмм, 2) Вэнь-ван удвоил их и создал 64 гексаграммы из 384 черт, 3) Конфуций присоединил к ним афоризмы (но не «приложения»!).

Если в «Ши цзи» и говорится, что Конфуций написал «Шо гуа чжуань», то эти слова лишь позднейшая вставка в текст «Ши цзи», ибо еще у Ван Чуна (см. «Лунь хэн», гл. IV) есть указание на то, что «Шо гуа чжуань» был найден какой-то женщиной из Хэ-нэй*[57]. Как и «Шо гуа чжуань», два других «приложения» из числа «Десяти крыльев», а именно: «Сюй гуа чжуань» и «Цза гуа чжуань», не имеют ничего общего с Конфуцием. Это — наименее достоверные из «приложений» более позднего времени. Следует отметить, что и сам термин «Десять крыльев» был пущен в ход лишь при Восточной династии Хань. Доверять ему нет оснований. Всем этим еще не решен, однако, вопрос об остальных чжуанях. Им у Пи Си-жуя посвящена гл. VIII.

Глава VIII. «О том, что если Конфуций сочинил „Гуа цы" и „Сяо цы" и он же сочинил „Туань [чжуань]", „Сян [чжуань]" и „Вэнь янь [чжуань]", то, значит, он сам сочинил и сам же на себя написал комментарий».

В предыдущих рассуждениях Пи Си-жуй утверждает свой тезис о том, что автором основного текста приходится считать Конфуция. Однако, кроме того, по традиции, приемлемой и для Пи Си-жуя, Конфуций является автором, между прочим, и «Туань чжуани», и «Сян чжуани», и «Вэнь янь чжуани». Таким образом, получается, что Конфуций сам писал текст и сам же его комментировал. Такое положение может показаться с первого взгляда по меньшей мере странным. Предвидя с этой стороны возражения, Пи Си-жуй говорит, что если кого-либо смущает, что Конфуций сам сочинил текст и сам комментировал его, то смущение это напрасно. Автокомментарий возможен и принципиально — как желание сделать сложный и лаконический текст понятным для грядущих поколений, — и практически, ведь, например, в «Тай сюань цзине» («Книге великой тайны») Ян Сюна никого не смущает то, что он, как известно, к своему произведению, написанному в подражание «Книге перемен», прибавил автокомментарий. Поэтому мы можем утверждать, что Конфуций сам написал текст «Книги перемен» и сам комментировал его. Это, собственно, самый важный и самый оригинальный тезис во всем трактате Пи Си-жуя. Радикальнейшим образом он решает проблему авторства, но с ним никак нельзя согласиться по целому ряду причин.

Ввиду важности этого тезиса в контексте всего трактата мы вынуждены несколько подробнее остановиться на нем. Пи Си-жуй и здесь ошибается потому, что 1) язык «Си цы» и язык «Туань чжуани», «Сян чжуани» (особенно же «Сяо сян чжуани») и «Вэнь янь чжуани» совершенно различны; 2) язык «Си цы» на первый взгляд (но отнюдь не при детальном анализе, о котором будет сказано во второй части настоящей работы) еще схож с языком «Чунь цю» и «Лунь юя», однако нельзя заметить даже такого сходства в языке «Туань чжуани», «Сян чжуани» и «Вэнь янь чжуани»; язык этих текстов значительно более поздний — ясный и точный; 3) Ян Сюн с его «Тай сюань цзином» не может служить доказательством, ибо он именно подражал уже готовой «Книге перемен» и, так как не мог ожидать, что его текст будут комментировать, комментировал свой лапидарный текст сам. Автор же «Книги перемен» (Пи Си-жуй полагает, что это — Конфуций, но мы никак не можем с ним согласиться!) жил в те времена, когда техника письма была значительно менее совершенна, чем при Ян Сюне, и вряд ли он мог бы позволить себе такую роскошь, как автокомментарий. Известно, что Конфуций отказывался от всякого авторства: «Я только передаю, но не сочиняю», — говорил он. Следовательно, автором «Си цы» его считать никак нельзя. Предположение, что он не сочинил, а только передал текст «Си цы», бывший до него, а сам все же написал комментарий к нему, а также «Туань чжуань», «Сян чжуань» и «Вэнь янь чжуань», придется тоже отвергнуть, ибо язык этих текстов гораздо моложе, чем язык «Лунь юя» — текста, записанного не Конфуцием, а позже — его учениками и учениками учеников. На том же основании приходится отрицать авторство Конфуция и по отношению к остальным приложениям.

Таким образом, Пи Си-жуй, вопреки традиции, отводит Конфуцию особо почетную роль среди авторов «Книги перемен», но нарушает традицию не в том направлении: Конфуций не только не автор основного

текста, как полагает Пи Си-жуй, но более того, вопреки наивной традиции, ему не принадлежит ни строки во всей книге, известной нам под названием «И цзин». Не может он быть признан и комментатором ее. Ибо, если бы Конфуций и выступил в роли комментатора, то постарался бы в первую очередь комментировать постоянно упоминаемые им «Шу цзин» и «Ши цзин», а не «И цзин», само упоминание которого в устах Конфуция по меньшей мере проблематично. На этой главе кончаются рассуждения Пи Си-жуя относительно эпохи создания основного текста «Книги перемен» и ее автора. Вся дальнейшая часть его работы направлена на изучение традиции комментаторских школ, сложившихся вокруг «Книги перемен».

Глава IX. «О том, что традиция наследования „[Книги] перемен" особенно ясна и утрата ее смысла произошла раньше, [чем у других текстов]».

По данным Сы-ма Цяня и «Хань шу» (цз. 88 «Жу линь»), нам известны только следующие друг за другом имена ицзинистов начиная с Конфуция. Важно, что и сам Сы-ма Цянь стоит среди них и в качестве участника этой традиции хорошо осведомлен о ней. «Хань шу» («Жу линь») как более поздний памятник продолжает традицию дальше. Но из сличения обеих традиций явствует, что Цзин Фан и Цзяо Янь-шоу*[58] представляют побочную традицию мантического направления. По отношению к другим классикам мы не располагаем столь точно зафиксированной традицией[85].

Глава X. «О том, что в начале Хань в понимании „Книги перемен" главное внимание было обращено на ее идейное содержание и приложение к жизни и тогда не было речи о мантике».

Приводится целый ряд цитат, на основании которых мы можем полагать, что при первой Ханьской династии «Книга перемен» применялась не как гадательный текст, а как книга житейской мудрости. Сочинения, в которых она с особенной ясностью выступает в этой роли, суть следующие: «Хуайнань-цзы», «Синь шу» Цзя И, «Чунь цю фань лу» Дун Чжун-шу, «Шо юань» и «Ле нюй чжуань» Лю Сяна. Если у четырех авторов в пяти сочинениях мы находим многочисленные цитаты из «Книги перемен», то ясно, что она при первой Ханьской династии еще была в полном ходу. Завершая главу, Пи Си-жуй говорит: «Цзя [И] и Дун [Чжун-шу] — это великие ученые времен начала Хань. Их суждения о «[Книге] перемен» совершенно ясны и правильны. Для них главное было в ее идеях и приложении к пониманию общественных дел, а не в том, чтобы говорить об инь-ян и мантике. У них еще можно проследить прямую традицию от заветов Тянь Хэ и Ян Шу»*[59].

Глава XI. «О том, что учение об *инь-ян* и стихийных бедствиях представляет собою особую линию в традиции „[Книги] перемен"».

1. У каждой классической книги есть своя прямая традиция и есть побочные линии. Побочные линии в истолковании «Книги перемен» создали Цзин Фан, Мэн Си*[60], Чжэн Сюань.

2. Также и у других классиков имеются побочные комментаторские линии: у «Ши цзина», «Ли цзи», «Чунь цю» (например, комментатор последнего, Гун-ян, очень много говорит о стихийных бедствиях).

3. Но смысл учения Конфуция состоит в том, чтобы дать людям не

практику гадания, как у указанных комментаторов, а разумное знание о нормах человеческих отношений. Значит, их учение не восходит к Конфуцию.

4. По материалам «Хань шу» («И вэнь чжи») ясно, что школы *инь-ян* и пяти элементов (*у син*) первоначально были двумя различными школами. Лишь впоследствии они смешались в одну школу, а далее даже влились в конфуцианство. Но они имеют свое происхождение, отличное от происхождения конфуцианцев.

5. Происхождение школ *инь-ян* и пяти элементов идет от тех гадателей и скрибов, о которых история говорит как об **у** и **ши**[86]. Сам царь сидел между ними и «пребывал в недеянии». Видимо, надо понимать, что, по мнению Пи Си-жуя, Конфуций представлял линию самого царя, а не его слуг! При Ханях они превратились в астрологов. Вот в этой-то среде и возникло учение о бедствиях, вызываемых стихиями. Представители такой версии — это Мэн Си, выдававший себя за ученика Тянь Хэ, и Цзин Фан, получивший свое знание «И цзина» от Цзяо Янь-шоу, который утверждал, что он прежде получил свое знание «Книги перемен» от Мэн Си. Правда, это он говорил лишь после смерти последнего.

6. Бань Гу указывает, что все эти школы не восходят к Тянь Хэ и Ян Шу. Они начинаются с Мэн Си, а Цзин Фан представляет собой особую школу, но ввиду его сходства с Мэн Си он уже в «И вэнь чжи» отнесен к одной с ними школе.

7. Судя по апокрифической литературе, астрологические мотивы Цзин Фана восходит еще к Вэнь-вану и Чжоу-гуну. Но это ложь, ибо если даже основной текст «Книги перемен» не может быть приписан последним, то как можно говорить о том, что они будто бы занимались такими вещами, как астрология!

8. Не только у Конфуция не было такого текста, но даже и у самого Цзин Фана вряд ли была астрология. Во всяком случае в его комментарии к «Чжоу и» («Цзин-ши И чжуань»[87]) ее нет. Это было придумано впоследствии, и этому нельзя доверять.

Глава XII. «О том, что школа Мэн [Си], по мнению Цзин [Фана], передается у Юй [Фаня], но и Мэн [Си] исходит из даосских авторов».

1. Учение Мэн Си, по ходячему мнению, состоит в том, что у него говорится о *гуа ци*[88] — силах гексаграмм. Но его книга не сохранилась, и мы не в состоянии проверить это мнение. Цзин Фан говорит, что им сохранено учение Мэн Си.

2. Согласно Цзин Фану, 60 гексаграмм распределяются по году и каждому дню соответствует одна черта. Оставшиеся же четыре гексаграммы, а именно: Чжэнь, Ли, Дуй, Кань (№ 51, 30, 58, 29), управляют не временем, а пространством.

3. Ханьские ученые считали, что подобное распределение гексаграмм по месяцам принадлежит Конфуцию, но это не обязательно должно быть так. Кун Ин-да полагал, что апокрифы восходят к концу I в. до н.э., но и его мнение неправдоподобно, ибо это было бы уж слишком большой древностью для возникновения апокрифов.

4. Ясно лишь одно: или Мэн Си заимствовал свое учение у авторов апокрифов, или их создатели заимствовали свое учение у Мэн Си.

5. Ханьские авторы признавали апокрифы, а сунские отрицали их,

хотя принимали восходящие к ним чертежи и карты*[61]. Но и то и другое имело под собой одинаковую почву — учение об *инь-ян* и пяти стихиях.

6. Уже в «Хань шу» высказывается сомнение в том, что учение о силах гексаграмм принадлежит Мэн Си. Там же высказана и такая мысль: Мэн Си получил учение о бедствиях из традиции и не является его автором.

7. Учение о силах гексаграмм Мэн Си и Цзин Фана принадлежит к школе новых письмен, совершенно расходясь с учением Фэй Чжи*[62], принадлежащим к школе древних письмен. Но в предисловии к своему словарю «Шо вэнь» Сюй Шэнь говорит о принадлежности ицзинистики Мэн Си к школе древних письмен.

8. Сюнь Шуан*[63] излагал «Книгу перемен» по Фэй Чжи, и у него есть много высказываний о «подъеме и нисхождении» мировых сил. Затем Юй Фань*[64] стал говорить об их «уничтожении и нарастании»*[65]. Этим они сходны друг с другом. Но Сюнь Шуан так же исходит из Фэй Чжи, как Юй Фань — из Мэн Си. Следовательно, было нечто общее между Фэй Чжи и Мэн Си.

9. Юй Фань цитировал «Цань тун ци»*[66], а стало быть, находился под даосским влиянием.

Глава XIII. «О понимании [„Книги перемен”] тремя школами: Чжэн [Сюаня], Сюнь [Шуана] и Юй [Фаня]. Среди них Чжэн [Сюань] разъясняет „[Книгу] перемен” на основании „Ли [цзи]”. Это может быть поддержано [учением о] временно́м значении отдельных черт в гексаграммах, но не обязательно поддерживает его».

1. Чжэн Сюань в своем понимании «Книги перемен» исходит из Фэй Чжи и развивает учение о ее астрологическом значении, т.е. соотношении черт гексаграмм с 28 зодиакальными созвездиями (*сяо чэнь*)[89]. Но не в нем суть теории Чжэн Сюаня.

2. Главная его сила — разъяснение «Книги перемен» при помощи «Ли цзи». И в объяснении вопросов брака он действительно близок к трактовке этой темы в «Ли цзи». Последующие ученые пробовали дальше развивать его учение, ибо он многого не успел сделать из-за трудных условий своей жизни.

3. В эпоху Южных и Северных династий (Нань-бэй чао, 420—589) учение Чжэн Сюаня было более распространено на севере (в Хэбэе), а Ван Би — на востоке (в Цзянцзо)[90]. Но ко времени династии Суй учение Чжэн Сюаня постепенно пришло к упадку, а Ван Би — восторжествовало. Во всяком случае при Танах был принят Ван Би.

4. К концу Сунской династии Ван Ин-линь*[67] составил однотомную компиляцию комментариев Чжэн Сюаня. В эпоху Цин Чжан Хуй-янь*[68] тоже создал компиляцию комментариев Чжэн Сюаня на «Книгу перемен», прибавив к ней свою работу «Фа мин Чжоу и Чжэн Сюнь и»[91] («Выявление смысла „Чжоу и” согласно Чжэн [Сюаню] и Сюнь [Шуану]». — *А.К.*). В предисловии к ней он говорит, что учение Чжэн Сюаня о движении гексаграмм восходит к Фу-си, за исключением его астрологической части, не свойственной Фу-си. В остальном учение Чжэн Сюаня не расходится с классиками, и в этом никто из конфуцианцев не может с ним сравниться.

5. Если у Чжэн Сюаня силы гексаграмм берутся в их статическом

значении, то у Сюнь Шуана — в динамике. В учении Сюнь Шуана об «уничтожении и нарастании» гексаграмма Цянь (№ 1) всегда стремится вверх, а Кунь (№ 2) — вниз, все сущее начинается в Тай (№ 11) и кончается в Пи (№ 12). У него очень хорошо разработано учение о действии гексаграмм в природе. Можно сказать, что он понял общий смысл «Книги перемен».

6. Юй Фань сопоставляет «Книгу перемен» и ее учение с тем, что можно наблюдать в природе, как движение солнца и луны. В общем он исходит из того же, из чего и Сюнь Шуан, но дает это в гораздо более разработанном виде.

7. Ван Би в целом следует Чжэн Сюаню, но упускает из него много существенного. На этом основании многие позднейшие ученые считали, что Ван Би исходит из Фэй Чжи.

8. У рассматриваемых комментаторов мы действительно находим много различных мест, где они говорят о полноте и ущербе сил гексаграмм, их росте и увядании, об их круговом движении, но поскольку это не засвидетельствовано ни в канонической части, ни в «Си цы чжуани», постольку это приходится считать не принадлежащим к самой классической книге.

9. По мнению Чжан Хуй-яня, когда оценивают значение Чжэн Сюаня, Сюнь Шуана и Юй Фаня, надо принимать за основу первого из них, но брать из него лишь объяснение «Книги перемен» при помощи «Ли цзи» и отбрасывать в сторону его учение об астрологическом значении черт. Таково же мнение Ли Дин-цзо в его «Чжоу и цзи цзе»[92] («Собрании разъяснений „Чжоу и"». — *А.К.*): когда он выбирает материалы из комментариев Чжэн Сюаня, то берет лишь смысловой, но не астрологический комментарий.

10. Если и верно, что школы этих трех авторов могут восходить к Мэн Си и Цзин Фану, то с другой стороны, все же, верно и то, что до них в традиции «Книги перемен» не было и речи о силах гексаграмм и астрологии черт. Если и признать, что школы Мэн Си и Цзин Фана восходят к Тянь Хэ, то этого никак нельзя сказать об астрологической и динамической версии «Книги перемен». А объяснять «Книгу перемен» при помощи вымыслов людей позднейших времен никак нельзя. Никак нельзя ее еретическое понимание смешивать с ортодоксией.

11. Пи Си-жуй ничего не принимает из астрологического объяснения черт.

Глава XIV. «О том, что традиция Фэй Чжи перешла к Ма Юну, Чжэн Сюаню, Сюнь Шуану и Ван Би, но их рассуждения не одинаковы; в 10 главах изъяснения „[И] цзина" Ван Би больше, чем где бы то ни было, сохранилось понимание Фэй Чжи».

Самые знаменитые ицзинисты при династии Хань — это Мэн Си и Цзин Фан, но их тексты до нас не сохранились, как не сохранился и комментарий Фэй Чжи. Автор древнейшего словаря «Шо вэнь» Сюй Шэнь цитирует какой-то комментарий на «Книгу перемен», который обычно считают комментарием Мэн Си, но у нас нет доказательств этого, ибо он может быть комментарием одного из многочисленных ицзинистов, живших при династии Хань. Поэтому мы не в состоянии узнать, где сохранилась традиция Тянь Хэ и Ян Шу, а имеем лишь кос-

венные указания. По сведениям «Ханьской [династийной] истории» («Хань шу»), Фэй Чжи был первым комментатором, предложившим философское истолкование «Книги перемен». Он передал свое учение некоему Ван Хэну[93]. Так была основана школа «древнего текста» (*гу вэнь*), которая свои рассуждения строила вокруг текста «Книги перемен», написанного иероглифами архаической формы. Нет данных для точной датировки жизнедеятельности этих авторов, но известно, что Фэй Чжи действовал в период царствований ханьского Чэн-ди (33—7 гг. до н.э.) и Ай-ди (7—1 гг. до н.э.), а Ван Хэн — при Ван Мане (8—23 гг. н.э.). Школа Фэй Чжи после него была представлена следующими ицзинистами: Чэнь Юанем[94], Чжэн Чжуном*[69], Ма Юном, Сюнь Шуаном.

С ее расцветом мантическая школа Цзин Фана пришла в упадок. У Фэй Чжи не было комментария в форме объяснения по фразам и параграфам (*чжан цзюй*)[95], и фигурирующее в библиографии произведение «Фэй Чжи чжан цзюй сы цзюань» («[Комментарий на „Книгу перемен"] по параграфам и фразам [комментатора] Фэй Чжи, в четырех свитках») — явная подделка. Далеко не весь материал этой школы сохранился. Так, о работах Чэнь Юаня, Чжэн Чжуна и Ма Юна мы ничего не знаем и можем лишь предполагать, что у Чжэн Сюаня и Сюнь Шуана сохранилось кое-что из учения Фэй Чжи. Кое-что из его учения, по-видимому, сохранилось и у Ван Би. Есть основания считать, что в этой школе главное внимание было обращено на сам древний текст. Интерпретация его занимала меньше и представлялась на усмотрение того или иного комментатора. Именно этим объясняется то, что сохранившиеся комментарии Чжэн Сюаня, Сюнь Шуана и Ван Би различаются, хотя они исходят из общего источника. Можно также предполагать, что понимание «Книги перемен», бывшее у Фэй Чжи, точнее других унаследовал Ван Би, ибо обычно считается, что Фэй Чжи объяснял ее в том же духе, в каком она понимается в «Десяти крыльях»[96], которые[97], как явствует из целого ряда мест комментария Ван Би, были исходной точкой и в его понимании «Книги перемен». Поэтому комментарию Ван Би должно быть отдано предпочтение среди других наиболее ранних комментариев.

Глава XV. «О том, что Ван Би много говорил о „чистом"[98], был в состоянии сразу отбросить счетные спекуляции[99] и о нем сложилось мнение: его достоинства и недостатки [одинаково] очевидны».

Известно, что и Кун Ин-да при Танской династии, и Чэн И-чуань при Сунской в своем понимании «Книги перемен» исходили из Ван Би[100]. Их комментарии являются блестящими литературными произведениями, высоко оцененными впоследствии, хотя бы уже вследствие совершенного стиля, который в них унаследован от Ван Би[101].

Уделяя громадное внимание совершенству стиля, Ван Би в угоду ему иногда даже допускает неточность понимания памятника. Этим он отличается от своих предшественников династии Хань, и именно за это его осуждал Чжу Си, который все же не мог не признать Ван Би мастером слова. Отходить от конфуцианской традиции понимания «Книги перемен» Ван Би мог, конечно, под влиянием сильного в его время даосизма[102].

Хотя отказ от ханьской мантики характеризует Ван Би несомненно

с положительной стороны, его отклонение в сторону даосизма имеет и свою отрицательную сторону, выражающуюся в том, что он толковал «Книгу перемен» слишком абстрактно, вне ее связи с конкретной практикой жизни, а она была предназначена как раз для понимания конкретной жизни. Не сумев преодолеть влияний своего времени, Ван Би допустил появление в его толковании этой отрицательной стороны. Не исправил ее и продолжатель Ван Би — Хань Кан-бо. Поэтому рецензия на работу Ван Би, помещенная в «Сы ку цюань шу цзун му», с полным основанием говорит, что как достоинства, так и недостатки его комментария очевидны с первого взгляда. Основной же его недостаток — субъективизм интерпретаций, объективный источник которого, несомненно, заключен в интерпретации Фэй Чжи.

Глава XVI. «О том, что отнесение комментария к соответствующим местам канона началось с Фэй Чжи, а не с Ван Би и не с Чжэн [Сюаня]».

Уже Чжу Си указывал, что Фэй Чжи первым разместил цитаты таких комментариев, как «Туань чжуань» и «Сян чжуань» под соответствующими местами основного текста (канона). В противоположность Чжу Си, иного мнения придерживался Кун Ин-да, который эту работу приписывал Ван Би. Есть еще третье мнение, засвидетельствованное в «Вэй чжи» (гл. «Гао Гуй-сян гун цзи»)[103] и гласящее, что Чжэн Кан-чэн (т.е. Чжэн Сюань) интерполировал чжуани в основной текст.

Эти мнения не верны, ибо они подходят к вопросу с разных сторон. Несомненно, что Чжэн Сюань провел данную работу. Это достаточно засвидетельствовано, однако не хуже засвидетельствовано (в «Хань шу», в цз. 88 «Жу линь чжуань»), что Фэй Чжи интерпретировал основной текст «Книги перемен» на основании соответствующих мест чжуаней. Поэтому естественно предположить, что он первым разместил материал чжуаней под соответствующими местами основного текста, не снабдив их собственными комментаторскими примечаниями. У него был, по-видимому, только древний текст без обязательной интерпретации. Поэтому неудивительно, что его продолжатели могли объяснять текст (которым они были связаны с Фэй Чжи) каждый по-своему. Но во времена Фэй Чжи эта школа не уделяла внимания интерпретации вообще, а только свято хранила переданный по традиции основной текст. Объяснение же его не передавалось от учителя к ученику или от отца к сыну. Такой была школа «древнего текста» (*гу вэнь*), противостоявшая школе «современного текста» (*цзинь вэнь*), в которой объяснения, написанные на современном для той эпохи языке, передавались или от учителя к ученику (*ши шоу*)[104], или от отца к сыну (*цзя фа*)[105]. Вторая школа (*цзинь вэнь*) постепенно взяла верх над первой (*гу вэнь*), но и в ней, вероятно вследствие крайней индивидуализированности течений, не оказалось никакого связующего стержня, и к концу династии Хань она распалась. К этому времени основным текстом считали только афоризмы при гексаграммах и при отдельных чертах, а тексты «Туань чжуань», «Сян чжуань» и «Вэнь янь чжуань» ошибочно признавали Комментарием[106].

Глава XVII. «О том, что сунская схематика диаграмм (*ту шу чжи сюэ*) тоже исходит от ханьских авторов, но мы не располагаем достаточными свидетельствами этого».

Как у ханьских авторов, так и у сунских часто в комментариях встречались пояснительные планы, таблицы, схемы, чертежи, диаграммы, называемые термином «ту». То, что они были известны при Хань, засвидетельствовано в достаточной степени. Даже до Ханьской династии, по-видимому, существовали эти диаграммы. Примером их может служить глава «Хун фань» из «Шу цзина». В ханьской апокрифической литературе многие произведения имеют в своем названии слово «ту», что указывает на наличие диаграмм в них. Эти апокрифы (в частности, и те, которые имеют отношение к «Книге перемен», как, например, «Гуа ци чу цзи лань ту» — «Чертеж обзора проявления и сокрытия сил гексаграмм»)[107] написаны так, что совершенно ясно выступает их основное назначение — служить пояснительным текстом к схематической диаграмме. Поэтому можно считать бесспорным наличие указанных диаграмм у ханьских ицзинистов.

У сунских авторов, изучавших «Книгу перемен», мы также находим целый ряд диаграмм. Достаточно упомянуть всем известные «Тай цзи ту» («План Великого предела». — *А.К.*), «Хэ ту», «Ло шу», «Сянь тянь ту» («Таблица первичного космоса»), «Хоу тянь ту» («Таблица вторичного космоса»)[108] и т.п. Принято считать, что они — даосского происхождения и унаследованы сунскими конфуцианцами от Чэнь Туаня (Чэнь Си-и), знаменитого даоса, уделявшего большое внимание также и «Книге перемен». Однако этот автор не оказал непосредственного влияния на те школы ицзинистов, которые возникли при Сунской династии и позже. Гораздо большее влияние оказали Чжоу Дунь-и (на философскую школу) и Шао Юн (Шао Кан-цзе) (на мантическую школу). Комментарий Чэн И-чуаня представляет философскую школу. В основном он исходит из комментария Ван Би, но преодолевает его связанность с даосизмом и потому должен быть оценен выше, чем комментарий Ван Би[109].

Эта высокая оценка комментария Чэн И-чуаня нашла своих пламенных защитников. Например, знаменитый филолог Гу Янь-у говорил: «Я просмотрел несколько десятков комментариев на „Книгу перемен", но не видал еще таких, которые бы превзошли комментарий Чэн-цзы».

Чжу Си в своем (малом. — *Ю.Щ.*) комментарии на «Книгу перемен» в основном исходит из Чэн И-чуаня, но присоединяет к нему и мантические толкования. Он прилагает к «Книге перемен» в начале девять таблиц, а в конце целый трактат, посвященный этим таблицам и технике гадания. (Данный трактат, что видно из его заглавия «И сюэ ци мэн», в котором есть термин «ци мэн» — «наставление для юношества», — был задуман как учебник. — *Ю.Щ.*) Но, по свидетельству отдела «Биографии конфуцианцев» («Жу линь чжуань») из «Сунской [династийной] истории» («Сун ши») следует, что Чжу Си не сам писал этот трактат, а поручил его составление своему ученику Цай Юань-дину*[70]. То же можно сказать и о таблицах, приложенных к комментарию Чжу Си. Не он сам их составлял, а лишь воспитанные и вдохновленные им ученики. Более того, Чжу Си считал излишним чрезмерное увлечение мантикой, как оно выявилось у Шао Юна. Он не допускал мысли, что такая мантическая схематика была у Чэн И-чуаня. Ясно, что таблицы в комментарии Чжу Си были приложены лишь впоследствии.

Однако они сыграли свою роль и в дальнейшем, при династиях Сун, Юань и Мин (X—XVII вв.), с самого же начала изданий «Книги перемен» было принято говорить о таблицах (такого типа, как «Сянь тянь ту» — «Таблица первичного космоса» и «Хоу тянь ту» — «Таблица вторичного космоса»). Все это — даосские влияния на ицзинизм.

За последнее время делались попытки понимать термин «ту» в значении «черты гексаграмм», а термин «шу» в значении «иероглиф, знак» и таким образом провести различие между знаменитыми схемами *Хэ ту* («Чертеж [из реки Хуан]хэ») и *Ло шу* («Писание [из реки] Ло»). Однако это лишь праздные измышления, ибо и то и другое выражено одинаковыми знаками: белыми и черными кружками.

Значит, мы не можем установить генетическую связь между ханьскими диаграммами и сунскими схемами. Можно только утверждать, что в этом отношении сунские авторы не были оригинальными.

Глава XVIII. «О том, что „Таблица первичного космоса" не заслуживает доверия и ответное письмо Чжу-цзы Юань Цзи-чжуну*[71] — необоснованное суждение»[110].

Сохранилось письмо Чжу Си, написанное Юань Цзи-чжуну, в котором он строит схематику развития «Книги перемен» применительно к традиции, трактующей о ее «авторах». Существенным в этой схеме является только то, что Чжу Си утверждает существование «Книги перемен» в природе[111]. По-видимому, по ее образцу Фу-си составил свою «Книгу перемен», в которой были уже чертежи, но еще не было текста. Текст же впервые создал Вэнь-ван, а приложения — Конфуций[112].

Пи Си-жуй считает, что такое привнесение космического мотива в историю возникновения «Книги перемен» свойственно даосизму, а не конфуцианству. Бывали и до Чжу Си попытки интерпретировать «Книгу перемен» в даосском духе, например, у ханьского Юй Фаня, который явно цитировал знаменитый алхимический трактат «Цань тун ци» («О воссоединении трех равных»), или у Ван Би, который при помощи Лао-цзы комментировал «Книгу перемен»[113]

Но вряд ли подобные попытки достойны похвалы. Поэтому положительная оценка схемы Чжу Си едва ли допустима. Важно, что сам он говорил: «Традиция „Таблицы первичного космоса" исходит от [Чэнь] Си-и. Но и Си-и имеет исходные пункты своей традиции, а именно в том, чем пользовались для алхимического действа фокусники и маги». «Следовательно, — заключает Пи Си-жуй, — нельзя думать, будто Чжу-цзы не знал, что „Таблица первичного космоса" не заслуживает доверия. И мы не можем не признать, что ответ Юань Цзи-чжуну — необоснованное суждение»[114].

Глава XIX. «О большой основательности суждений Ху Вэя: если известно, что вся „[Книга] перемен" создана Конфуцием, то уже не надо больше никаких рассуждений и [все] ясно».

Ху Вэй начинает с критики схемы развития «Книги перемен», выдвинутой Чжу Си. Он находит внутреннее противоречие в утверждении Чжу Си, что последующий текст «Книги перемен» является интерпретацией чисел и символов, данных в ней Фу-си, т.е. в «Таблице первичного космоса» и т.п. Но в тексте имеются в виду образы (символы) и числа, заключенные в нем самом. Это ведь не комментарий, а текст.

Его отдельные слои порознь и вместе взятые, с одной стороны, и таблицы — с другой, настолько различаются, что нельзя было бы говорить о преемственности авторов «Книги перемен». Говоря о ней и помещая девять таблиц в начале «Книги перемен», Чжу Си противоречит самому себе. Пи Си-жуй вполне соглашается с Ху Вэем в том, что таблицы представляют собой особую традицию, чуждую традиции «Книги перемен», но считает, что, говоря о Вэнь-ване и Чжоу-гуне как авторах основного текста, а о Конфуции как авторе приложений, тот глубоко ошибается. Впрочем, в этом заблуждении Ху Вэй не самостоятелен. Он только повторяет ошибку предшественников. Ибо при изучении истории решений проблемы авторства «Книги перемен» нельзя не заметить, что с течением времени ицзинисты все снова и снова «открывали» авторов текста и чем позже они сами жили, тем более древних авторов выискивали. Процесс этот начался со времени Восточной Хань (25—220 гг. н.э.), а закончился пышным расцветом схематики при династии Сун, когда даосские и буддийские мысли широким потоком влились в интерпретацию памятника у тех авторов, которые, не поняв его конфуцианской сути, не удовлетворились ею. На этих путях сложились все девять таблиц, которыми снабдил начало «Книги перемен» Чжу Си.

Но хуже всего то, что в дальнейшем, при династиях Юань и Мин на государственных экзаменах основным было признано издание «Книги перемен», осуществленное Чжу Си, и экзаменующиеся в первую очередь принимали во внимание не сам ее текст, а сопровождающие его девять таблиц Чжу Си. Так в изучении «Книги перемен» образовался глубокий провал: вместо подлинного исследования — выспренное или углубленное философствование, фантастика даосизма и буддизма и фальсификат в виде указанных таблиц. Только со времени династии Цин постепенно вскрылась роль Конфуция как единственного автора «Книги перемен», и вся проблема приобрела окончательную ясность[115].

Глава XX. «О том, что Хуан Цзун-си*[72], в трактовке „И [цзина]", принимая комментарии Ван [Би] и Чэн [И-чуаня] и не принимая ханьских Цзяо [Янь-шоу] и Цзин [Фана] и сунских Чэнь [Туаня] и Шао [Юна], выносит в высшей степени здравое суждение, а когда нынешние авторы разбирают наследие Цзяо [Янь-шоу] и Цзин [Фана], они опять создают препятствие [пониманию „И цзина"]»[116].

Хуан Цзун-си явно предпочитает ицзинистов, которые не привносили в понимание «Книги перемен» даосских элементов. Причину же подобных привнесений он видит в универсальности и широте самого текста. Хуан Цзун-си относится отрицательно и к тем, кто в понимании «Книги перемен» исходил или из мантики, или из даосских концепций алхимической практики. Говоря о совершенстве Ван Би и Чэн И-чуаня, он отдает все же предпочтение последнему. Те же, кто отвергают схематизм Чэнь Туаня и Шао Юна из желания восстановить понимание «Книги перемен», имевшееся у ханьских комментаторов Цзяо Янь-шоу и Цзин Фана, поступают, по его мнению, неразумно, ибо, устраняя одно препятствие к ее правильному пониманию, возводят другое, поскольку принципиальной разницы между этими двумя типами комментаторов династий Хань и Сун нет. Пи Си-жуй целиком согласен с мнением Хуан Цзун-си.

Глава XXI. «О том, что, согласно суждению нынешних авторов, Чжан Хуй-янь дает подступ к „Книге перемен”, а Цзяо Сюнь*[73] обобщает учение [о ней], [но] исследователю надо сначала ознакомиться с произведениями двух авторов»[117].

На основании критики из библиографии «Сы ку ти яо» («Извлечение главного из Четырех хранилищ») наш автор устанавливает, что в смысле, указанном в заглавии, и Чжан Хуй-янь, и Цзяо Сюнь могут быть плодотворно использованы. Однако для понимания идейного содержания памятника «надо ознакомиться с комментарием Ван [Би] и синтезировать его с традицией Чэн [И-чуаня]. Именно тогда не будет упущена верная традиция „Книги перемен”».

Глава XXII. «О том, что [учение о] символах и числах заключено полностью в „[Книге] перемен” и не следует [учение о] символах искать вне ее, а [учение о] числах — до нее».

Комментарии Ван Би и Чэн И-чуаня правильны, потому что они главное внимание уделяют идейному содержанию «Книги перемен», а не символике ее образов и чисел. Но именно такой подход не удовлетворяет некоторых авторов. Первоначально «И цзин» был системой гадания и его содержание хранилось в устной традиции гадателей и шаманов. Этой традицией воспользовался Конфуций, чтобы с помощью ее конкретных образов высказать свои идеи. Здесь текст для него — лишь оформляющий материал. В тексте, написанном Конфуцием, полностью содержится вся образность и вся символика чисел данного памятника. Полнее всего символика образов выражена в «Шо гуа чжуани», а символика чисел — в «Си цы чжуани». Там это разработано настолько, что Чэн И-чуань совершенно прав, ограничиваясь самим текстом, но Чжу Си именно поэтому счел нужным присоединить к нему соответствующие таблицы, чтобы отметить гадательный характер «Книги перемен». Однако в этом, как мы видели, состояла ошибка Чжу Си. Когда же об указанных таблицах он говорит как об «И цзине» в природе, то пытается найти «Книгу перемен» до того, как она была создана. Нельзя не признать, что тут Чжу Си переусердствовал.

Глава XXIII. «О том, что Цзяо Сюнь в своем изучении „[Книги] перемен” углубился в Ван Би и поэтому он самым полным образом дает оценку Ван Би».

Пи Си-жуй приводит текст Цзяо Сюня, в котором тот указывает, что в беседах со своими друзьями имел случай услышать отрицательную оценку Ван Би как филолога, учитывающего разночтения и порчу текста. Он отверг это, приведя соответствующие примеры, и указал, что с филологической работой Ван Би, посвященной критике текста, не считался даже Кун Ин-да, редактор субкомментария к комментарию Ван Би. Поэтому о нем сложилось мнение как о философе, а не филологе. Это столь же не верно, как очевидно, с другой стороны, то, что Ван Би был тесно связан с устной традицией своего времени и — через нее — с истоками понимания «Книги перемен». Поэтому именно у него мы можем найти самые существенные слагаемые для построения правильной концепции «Книги перемен». Конечно, недостатком Ван Би является его субъективизм, выразившийся в стремлении понимать «Книгу перемен» с космической точки зрения, что свойственно не конфуцианству, а дао-

сизму. Пи Си-жуй не возражает против точки зрения Цзяо Сюня и только указывает, что он больше всего позаимствовал из комментария Ван Би в области филологической реставрации разночтений и мест с испорченным текстом. Именно эту область особенно тщательно развил и дополнил сам Цзяо Сюнь в своей работе «И чжан цзюй» — «Филологический анализ „[Книги] перемен"».

Глава XXIV. «О том, что Цзяо Сюнь изучает „[Книгу] перемен", [рассматривая прием] транскрипционных иероглифов[118], основывается на „Ши [цзине]" в версии Ханя*[74] и открывает многое, еще не открытое его предшественниками».

Эта глава приводит много примеров из текста «Книги перемен», в которых Цзяо Сюнь указывает на применение приема замены одного иероглифа другим, транскрибирующим его. Прием этот в древнейших китайских текстах достаточно распространен, чтобы удивляться ему или его оспаривать. Но именно из-за такого содержания глава эта носит лишь технически-вспомогательный характер примечаний, не давая существенно новых теорий.

Глава XXV. «О том, что толкование „[Книги] перемен" через [прием] транскрипционных иероглифов — не натянутость и исследователь должен воспользоваться [им] в конкретных примерах и исправить [текст]».

С полным основанием Цзяо Сюнь указывает, что к такому древнему тексту, как «Книга перемен», не следует подходить с представлениями о языке, сложившимися на основании его современного состояния, когда в большей мере стандартизированы и закреплены значения иероглифов. В древности очень часто одним знаком заменяли другой. Было бы ошибочно искать в иероглифах такое же закрепленное значение, как в цифрах. Замена одного иероглифа другим не была произвольна и осуществлялась или из-за их фонетического сходства, или из-за близости их семантики. В последнем случае это имело место либо на основе пучка неразвитых ассоциаций (полисемантических иероглифов. — *Ю.Щ.*), либо благодаря приему метафоры. Во всяком случае как фонетические, так и семантические транскрипции должны быть приняты во внимание, особенно в тех случаях, когда текст, взятый дословно, в привычном для нас значении иероглифов, теряет всякий конкретный смысл.

Стиль «Книги перемен» — полная конкретность. Этот текст всячески избегает абстрактных понятий, выражая их содержание при помощи конкретных образов. Пи Си-жуй целиком поддерживает позицию Цзяо Сюня и предлагает исследователю беспристрастно и спокойно на практике убедиться, насколько помогает такой метод толкования «Книги перемен», а равно убедиться в том, что в нем нет ни тени искусственности или натянутости.

Глава XXVI. «О том, что толкования „[Книги] перемен" в большинстве случаев основываются на поддельных книгах, не заслуживающих доверия».

Не раз указывалось, что многие из толкований «Книги перемен», как, например, «Цзы-Ся чжуань»*[75] и т.п., — позднейшие подделки. Эти тексты уже не попадаются, но имеются заслуживающие доверия свидетельства о том, что они были. В них не редки упоминания о «Гуй цзане» и «Лянь шани». Но нигде не говорится о принципиальной разнице между «Гуй

цзаном» и «Лянь шанью» как системами, не имеющими никакого отношения к Конфуцию, с одной стороны, и «Книгой перемен» как текстом, происходящим от Конфуция, — с другой.

Так же обстоит дело и с «чертежами». Например, «Сянь тянь ту» и «Хоу тянь ту» не попадались никому с Ханьской династии. Сунский даос Чэнь Туань составил свой «Лун ту»[119] — «Драконов чертеж», но Чжу Си уже отрицал его как ложный. Однако критика его шла не по той линии, по которой надо было ее вести. Данный чертеж — такого же типа, что и схемы даосов-алхимиков, не имеющие никакого отношения к «Книге перемен»[120]. При этом существенна не только подлинность того или иного текста или чертежа, но и отнесение его к разряду канонов (*цзин*). Однако последний вопрос часто решается неверно. Все возникшее после Конфуция, конечно, не заслуживает того, чтобы быть принятым за канон, или классический текст. Но и то, что появилось до Конфуция, также не заслуживает включения в категорию классики. Вопрос ведь решается не временем, а только апробацией Конфуция. Так что, если все содержание *Хэ ту* и *Ло шу* ясно изложено Конфуцием в «Книге перемен» (а именно в «Си цы чжуани»), то вне ее совершенно излишне искать какие бы то ни было чертежи и схемы.

Сходным образом обстоит дело, например, с летописью «Чунь цю». Она построена Конфуцием на материалах анналов царства Лу. Мэн-цзы ясно свидетельствует об этом*[76]. Пусть Конфуций и исходил из этих анналов Лу, но нам, имеющим его летопись «Чунь цю», уже совершенно излишне их искать. Достаточно самой «Чунь цю», одобренной Конфуцием. Однако и «Книга перемен», и «Чунь цю» имеют ценность лишь как авторитетное свидетельство о более древних памятниках и не являются, конечно, самоцелью. Но именно этого не понимали в прошлом некоторые ученые и искали «древнейшие прототипы канонов». Они, конечно, ничего не могли найти, что толкнуло некоторых из них на создание подложных текстов-апокрифов. Но это не помогает пониманию канонов, а, напротив, мешает и дезориентирует. Именно подобной деятельностью объясняется то, что часто в литературе за цитаты из «Книги перемен» выдаются цитаты из апокрифов, и то, что в самой «Книге перемен» основной текст и комментаторские глоссы учеников переплетены. В их различении многое сделано сунскими учеными, но и они небезупречны, ибо напрасно говорят об авторстве Фу-си и Вэнь-вана там, где следовало бы говорить об авторстве Конфуция, не смешивая, однако, его текст с текстом его учеников.

Глава XXVII. «О том, что „[Книга] перемен” создана как система гадания, а вернее — как философский (*и ли*[121]) текст, и Конфуций в своих афоризмах к гексаграммам и отдельным чертам говорит с чисто логической (*ли*)[122] стороны, в чем и заключаются намерения [Фу-]си и Вэнь[-вана]».

Чжу Си полагал, что «И цзин» создан для гадания, а не для философствования. В «И цзине» Фу-си, думал он, были предсказания, но не было текста. Афоризмы Вэнь-вана и Чжоу-гуна — это только мантические предсказания. Текст же Конфуция построен чисто логически и потому расходится с основным намерением первых авторов «И цзина». Против этих взглядов Чжу Си уже высказывалось возражение: какой

же тогда «Книгой перемен» столь ревностно занимался Конфуций, согласно Сы-ма Цяню?[123] Ведь если бы Конфуций унаследовал не текст, а только систему гадания, то у него в руках были бы только гадательные принадлежности, но никак не книга.

Точку зрения Чжу Си Пи Си-жуй также считает совершенно ошибочной. Более того, понятно происхождение этой ошибки Чжу Си. Он недостаточно продумал обстоятельство, на которое уже обращал внимание Цзяо Сюнь: если при Фу-си и не было никакого текста, а были только гадательные символы, то они должны были все-таки как-то осмысляться. И идейное содержание заключалось в них самих. Ввиду отсутствия письменности в те далекие времена это содержание могло храниться, конечно, лишь в устной традиции. Но все дело в том, что оно именно могло храниться. Когда же эта традиция стала ослабевать, Вэнь-ван и Чжоу-гун записали ее; а без нее гексаграммы лишены всякого смысла, хотя и представляют собою определенную систему. Здесь дело обстоит так же, как с шахматами. Если бы мы имели лишь доску и фигуры, но не были бы знакомы с традицией игры (все равно, устной или письменной), шахматы были бы для нас лишены смысла. Текст «Книги перемен» — это лишь запись смысла гексаграмм, искони приданного им.

В этом мнении, полагает Пи Си-жуй, все правильно, кроме одного: автором текста следует считать не Вань-вана и Чжоу-гуна, а Конфуция. Пи Си-жуй подкрепляет свой взгляд еще тем, что напоминает о других системах «мантики династий Ся и Инь», которые ведь лишены текста, но упоминаются в древних памятниках как существующие. Значение «Книги перемен», которое мы находим в тексте Конфуция, и есть искомое ее значение. Оно только впервые рационально выражено в письменном виде Конфуцием. Поэтому в положение Чжу Си, приведенное в начале данной главы, необходимо внести поправку. «Книга перемен» была создана для гадания, но вернее — как философская система, которую Конфуций оформил логически, придав ей именно тот смысл, который был в нее вложен с самого начала Фу-си и Вэнь-ваном.

Глава XXVIII. «О том, что литература о „[Книге] перемен" весьма велика, но мало из нее можно принять».

В отделе канонов библиотеки «Сы ку цюань шу» подотдел «Книги перемен» — самый обильный, аннотации — наиболее серьезные. И даже за пределами этого подотдела есть много книг, имеющих отношение к «Книге перемен». Это различные мантические издания, которые привлекаются иногда для ее объяснения. В действительности, однако, происходит наоборот: они становятся понятными лишь благодаря «Книге перемен». Такова, например, «Книга великой тайны» («Тай сюань цзин») Ян Сюна. Иногда они, как, в частности, произведения Чэнь Туаня и Шао Юна, исходят из даосизма и лишь искусственно приближаются к «Книге перемен», хотя фактически не объясняют ее и не исходят из нее. Ничего похожего на содержание этих книг не было во времена Конфуция, и он никоим образом не мог воспользоваться их теориями при создании «Книги перемен». В эпоху Хань ученые слишком много заимствовали из апокрифической литературы в интерпретации «И цзина», а в Сун слишком увлекались различными чертежами и схемами. Каждый думал по-своему, и вся возникшая таким образом литература крайне индиви-

дуализирована, не имея отношения к подлинному содержанию «Книги перемен». Поэтому мы безусловно можем игнорировать ее.

Так же дело обстоит и с алхимической литературой, например, с известным трактатом «Цань тун ци» («Воссоединение трех равных»), связь которого с «Книгой перемен» подчеркивается самим его полным заглавием «Чжоу и цань тун ци» — «Воссоединение трех равных по „Чжоуской [книге] перемен"». Однако для этого текста исходными понятиями являются гексаграммы Кань (Вода) и Ли (Огонь), тогда как в «Книге перемен» основную роль играют две первые гексаграммы Цянь (Небо) и Кунь (Земля). В этом — различие систем, не говоря уже о том, что «Цань тун ци» — алхимический трактат.

Так же не должна смешиваться с «Книгой перемен» чисто мантическая литература, лишенная философского содержания. Она достаточно обильна, но в библиографиях, начиная с «И вэнь чжи» «Ханьской [династийной] истории», помещается не в отделе «Книги перемен», а особо. Причина такого разделения ясна: она состоит в стремлении отграничить классические тексты, трактующие основные принципы (*дао*) конфуцианства, от литературы, не имеющей отношения к этим принципам. Из соответствующей ханьской литературы до нас дошли лишь «Тай сюань цзин» и «Цань тун ци». Остальное утрачено, и все, чем мы располагаем кроме них в этой области, — тексты сравнительно позднего происхождения, возникшие при Танской или Сунской династии. Аннотированный каталог библиотеки «Сы ку цюань шу» помещает их отдельно от «Книги перемен», и мы вправе их игнорировать. Но и среди посвященных «Книге перемен» произведений, которые включены в отдел ицзинизма, заслуживают серьезного отношения только произведения Чжан Хуй-яня и Цзяо Сюня.

Глава XXIX. «О том, что древнее понимание [„Книги перемен"] ханьскими авторами во многом до нас не дошло, но засвидетельствовать его можно цитатами из ханьских эпитафий».

До нас дошли в отрывках лишь комментарии Чжэн Сюаня, Сюнь Шуана и Юй Фаня, живших в конце эпохи Хань. Ван Би жил немного позже них, но даже у него уже нет сведений о ханьском ицзинизме. Казалось бы, последний должен остаться неразрешимой загадкой навсегда, но это не так, ибо нам на помощь приходят хорошо сохранившиеся эпитафии династии Хань, в которых есть материалы о «Книге перемен». Из них следует, что термином «Си цы» тогда назывались афоризмы при гексаграммах и отдельных чертах, а отнюдь не «Си цы чжуань». Далее мы узнаем, что ханьские ицзинисты считали автором «Си цы» (т.е. основного текста «Книги перемен») Конфуция. Это — прямое подтверждение нашей теории об авторстве Конфуция[124]. Кроме того, мы находим в этих эпитафиях ряд цитат, помогающих иногда установить правильные прочтения текста «Книги перемен» и произвести оценку древнейших комментариев к ней. В любом случае материал ханьских эпитафий — большое подспорье к знаменитой, собранной Ли Динцзо, компиляции комментариев эпохи Хань к «Книге перемен».

Глава XXX. «О том, что при гадании по „[Книге] перемен" стебли тысячелистника теперь заменяют монетами и это тоже является остатком древней техники гадания».

Как гадательный текст «Книга перемен» избежала сожжения при династии Цинь. Сама она сохранилась, но были утрачены и ее изначальное понимание, и традиция древней мантической техники. Имеется, правда, ряд библиографических указаний на соответствующие тексты, но они до нас не дошли. Мы знаем из свидетельств древних авторов, что гадание на панцире черепахи применялось лишь в особо важных случаях, а гадание по «Книге перемен» было более обычным. Известно также, что гадали по ней путем систематического отбора стеблей тысячелистника, в результате чего получались в конечном счете числа: 6 — как символ Тьмы, превращающейся в Свет; 9 — как символ Света, превращающегося в Тьму; 8 — как символ Тьмы, не способной к превращению; 7 — как символ Света, не способного к превращению.

Эти числа не записывались, а обозначались при помощи трех одинаковых монет*[77], которые клали лицевой или оборотной стороной вверх. Так было уже в практике ханьских гадателей. Но со временем стали просто бросать три монеты, не пользуясь стеблями тысячелистника, а довольствуясь случайно выпавшей комбинацией монет*[78]. Трудно точно установить, когда свершилась эта замена, но хорошо известно, что в начале династии Тан она уже практиковалась и тогда пользовались такой же терминологией, как и теперь. Совершенно не важно, производится ли гаданье при помощи тысячелистника или монет, существенно то, чтобы оно было достаточно серьезно. Можно поэтому считать допустимыми оба способа.

Таково содержание трактата Пи Си-жуя*[79]. По ходу изложения мы не раз указывали неприемлемость для нас основной концепции Пи Си-жуя — утверждения, что текст «Книги перемен» написан Конфуцием. До Пи Си-жуя за Конфуцием признавалось авторство лишь «Десяти крыльев», что также не раз опровергалось. Пи Си-жуй тоже опровергает эту традицию, но в диаметрально противоположном направлении. Мы не знаем столь же радикального решения вопроса. Однако, хотя за Пи Си-жуем нельзя отрицать оригинальности, нет никакой возможности согласиться с ним как раз в этом положении. А ради доказательства его написан весь трактат. Впрочем, не соглашаясь в основной концепции с нашим автором, мы не можем не признать, что им была проделана громадная работа по изучению «Книги перемен» и что трактат его полон ценнейших сведений, еще не учитывавшихся в европейской науке о Китае. Наша точка зрения на «авторство» «Книги перемен» будет точно высказана во второй части работы. Здесь же нам остается еще рассмотреть суждения о «Книге перемен» в современной китайской синологии, а также суждения японских ученых о ней. Естественно, даже в специальной монографии нет возможности подробно пересказать содержание всей этой грандиозной литературы, и мы вынуждены ограничиться указанием работ, наиболее характерных или насыщенных новыми взглядами.

Заслуживает внимания ценная статья современного китайского ученого Юй Юн-ляна[125]. Она состоит из пяти глав: 1) Отношение культур Шан (Инь) и Чжоу; 2) При династии Шан (Инь) не было ни восьми триграмм, ни гадания на тысячелистнике; 3) Сравнение афоризмов при гексаграммах и отдельных чертах с афоризмами гадания на костях животных и на панцирях черепах; 4) Исторические свидетельства того, что афориз-

мы при гексаграммах и при отдельных чертах созданы в начале династии Чжоу; 5) Путаница с авторством «Книги перемен».

Первая глава на достаточно обильных материалах доказывает различие культур племен Шан (Инь) и Чжоу. В момент их исторической встречи шанцы стояли на более развитом этапе культуры, чем чжоусцы. Но сама культура Чжоу более высокая. Шанцы — в основном еще охотники, тогда как чжоусцы — в основном уже земледельческий народ. Шанцы переживали уже эпоху упадка, когда они встретились с чжоусцами, которые находились на подъеме. В связи с этим и культуры их различны. Так, например, при Шанской династии существовало еще наследование от старшего брата к младшему, право, типичное для кочевников, при Чжоуской же династии сын наследовал отцу, как это бывает у оседлых земледельческих народов. У шанцев было в большом ходу вино, тогда как чжоуская литература предостерегает от злоупотребления вином. Письменность шанских памятников беднее чжоуской и запутаннее ее. Все же чжоусцы свою письменность безусловно унаследовали от шанцев, но усовершенствовали и развили ее. У шанцев было распространено гадание на костях животных и на панцире черепахи, у чжоусцев появляется гадание на стеблях тысячелистника.

Последнее положение разработано во второй главе. Система записи триграмм по характеру графического приема может быть отнесена к очень раннему времени. Этого нельзя сказать о кружках, которыми записываются *Хэ ту* («Чертеж [из Хуан]хэ») и *Ло шу* («Схема [из р.] Ло»). Они, по-видимому, — лишь выдумка времен Хань. Черты гексаграмм вначале использовались как знаки исчисления. Но при Шанской династии еще не было восьми триграмм. Есть ряд доказательств этого.

1. Со стороны письменности. В надписях на костях не встречаются *гуа* (триграмма или гексаграмма), *ши* (гадание на стеблях тысячелистника) и *ши* (тысячелистник)[126]. Встречается, правда, знак *бу* (гадание на костях и черепахе), но в шанских памятниках на кости и черепахе он не включается в бином *бу-ши* или *ши-бу*[127], как это имеет место уже при Чжоу*[80]. В «Шанской истории»*[81] тоже встречается только слово *бу* и нет *ши*[128].

2. Сфера объектов гадания по костям чрезвычайно широка. Тут гадания о походах, путешествиях, слугах, гостях, выступлениях, жертвоприношениях, восстаниях, сомнениях, полководцах, царях, прибытии, стрельбе из лука, колчанах, геммах, силе солнца и т.д. и т.д. Если бы тогда уже применялось гадание по стеблям тысячелистника, то гадание на костях было бы ограничено.

3. Совершенно понятно, что шанцы выработали анималистический оракул, ибо они — преимущественно охотники и постоянно имели под руками кости животных. Также понятно и то, что чжоусцы, в основном земледельцы, выработали растительный оракул, ибо они всегда могли достать стебли тысячелистника.

4. Из всех цитат и материалов, которыми мы располагаем, ясно, что гадание на костях более древнее, чем гадание на тысячелистнике.

Гадание на костях безусловно могло существовать в древности, ибо мы находим до сих пор у некоторых народностей Юго-Западного Китая (например, у ицзу) гадание на костях петуха. Это гадание в Китае

засвидетельствовано уже в тексте «Хань шу». Существуют также свидетельства о том, что при гадании на костях афоризмы или создавались наново, или, в случае аналогий, применялись старые, уже известные. И если сравнить дошедшие до нас афоризмы, выгравированные на костях и панцирях, с материалами «Книги перемен», то сразу становится очевидным разграничение сфер этих двух способов гадания. Если на костях редки надписи, касающиеся, например, брака, то в «Книге перемен» брак занимает большое место. И, наоборот, если в «Книге перемен» мало внимания уделено вопросам охоты и жертвоприношений, то на костях сохранилось множество надписей об этом. Очевидно, вопросы, более связанные с личным бытом человека, были в компетенции «Книги перемен», тогда как вопросы, более касающиеся жизни племени, относились к мантике на костях. Кроме того, гадание по «Книге перемен» технически легче, чем сложное гадание на костях. Поэтому гадание по «Книге» получило большее распространение и постепенно вытеснило предшествовавшую систему.

Третья глава посвящена иллюстрирующему материалу: параллельно приводятся схожие (но лишь редко тождественные) цитаты[129]. На основании этого материала автор считает, что афоризмы при гексаграммах и отдельных чертах произошли от этих надписей на костях и панцирях.

Четвертая глава посвящена сличению материалов «Книги перемен» с историческими свидетельствами этнографического порядка; там же автор изучает имена, упоминаемые в «Книге перемен». Обычаи умыкания невест, обращение в рабство пленников и преступников, которые, по мнению Юй Юн-ляна, засвидетельствованы в тексте памятника, указывают, что он мог возникнуть лишь до установления Восточной династии Чжоу (т.е. VIII в. до н.э., по традиционной хронологии). Анализ же имен и событий определяет более раннюю дату возникновения памятника. Оно не могло произойти раньше чжоуского Чэн-вана (1115—1078 гг. до н.э.)*[82]. В это время «Книга перемен» в основном была уже создана и в дальнейшем только пополнялась приписками[130].

Заключительная, пятая, глава работы Юй Юн-ляна направлена против попыток приписать «Книгу перемен» Вэнь-вану, Чжоу-гуну или Конфуцию. Автор приводит ряд цитат из произведений Кан Ю-вэя*[83], всегда стремившегося доказать, что «Книга перемен» — плод творчества Конфуция (автор при этом забывает отметить, что Кан Ю-вэй не оригинален). Теория эта, однако, построена на недоразумении: если и верно, что первая комментаторская обработка исходила от доханьских конфуцианцев, то защитники «авторства Конфуция» совершенно не конфуцианцы. Среди них находятся и геоманты, и даосы. При этом (говорит совершенно справедливо Юй Юн-лян) никто не обращал внимания на самое главное: на то, что тон мантики, столь свойственный нашему памятнику, абсолютно чужд Конфуцию. Основательно разобрав связанные с этим вопросы, Юй Юн-лян приходит к выводу, что «Книга перемен» не имеет фактически ничего общего с Конфуцием и его школой и создана она в начале династии Чжоу, т.е. в XII в. до н.э.*[84]. В этом нельзя не согласиться с ним, но мы полагаем, что дата, указанная Юй Юн-ляном, слишком ранняя (см. об этом ниже).

Японские исследователи немало сделали в области изучения «Книги

перемен». Даже в специальной монографии нет возможности рассмотреть все труды японских китаистов. И мы остановимся лишь на трех работах японских авторов, более оригинальных, чем другие: на книге «Сю-эки кэйёку цӯкай»[131], написанной одним из крупнейших философов старой Японии — Итō Тōгаем, и статьях Найтō Торадзирō и Хонда Нариюки*[85]. Книга Итō Тōгая была опубликована в 1771 г. его сыном Итō Дзэнсё, снабдившим ее своим предисловием. Так как он хорошо отражает отношение автора к «И цзину», мы приводим далее полный перевод этого предисловия*[86].

«Во время своего управления Поднебесной Бао-си (Фу-си) рассмотрел то, что наверху, что внизу, что вдали, что вблизи, и начертал восемь триграмм, с помощью которых он постиг качества мира и расположил по родам действительность*[87]. Эти восемь триграмм он удвоил и создал 64 гексаграммы, которые так и получили свое полное бытие, давшее начало этой системе мировоззрения.

Что же касается происхождения гадательных гексаграмм от „Чертежа [с Желтой] реки", то мне неизвестно, верна ли эта версия. Относится ли возникновение „Книги перемен" к концу Иньской династии или к расцвету Чжоуской, или ко времени борьбы между [Чжоуским] Вэнь-ваном и [Иньским] Чжоу-[синем]? В „Великом комментарии"[132] есть ясные высказывания [по этому поводу], но все же невозможно установить с точностью имя и эпоху составителя „Книги перемен". Говорят, что афоризмы к целым гексаграммам приписаны Вэнь-ваном, а афоризмы к отдельным чертам — Чжоу-гуном, но, по моему мнению, это — суждение, выработанное конфуцианцами времен династии Хань, и оно не имеет явного доказательства в самом тексте „Книги перемен"*[88].

По своему содержанию эта книга широка и всеобъемлюща, тонка и не упускает ничего; с помощью изменений убывания и роста космических сил — света и тьмы — она объясняет устройство прогресса и регресса, бытия и гибели в пути человечества и разъясняет удачу и неудачу [деятельности] и случаи раскаяния и сожаления [в ней]. [По этой теории], избегая переразвития, живя в самоограничении и бдительно наблюдая за правильностью своих отношений с людьми и своего положения среди них, при напряженной работе над собою в этих направлениях, можно достичь совершенства. Работая во благо, действовать по мере сил, но не различать возможности и невозможности данной временной ситуации; а желая осуществить [благое] вопреки создавшимся условиям, не только нельзя подчиняться им, но даже надо разрушить эти условия*[89]. Вот чему учит „Книга перемен". Если же говорить, [что она поучает] стремиться к выгодному и избегать вредного, то это — поверхностное суждение.

В „Книге перемен" искони были два аспекта — философский и мантический. Благородные люди в периоды бездействия рассматривали ее философски, чтобы критически оценить свое личное поведение, а в периоды деятельности гадали по ней, чтобы разрешить сомнительные вопросы. В „Лунь юе" Конфуций говорит: „Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то еще пятьдесят [лет] стал бы заниматься „[Книгой] перемен" и у меня не было бы крупных ошибок" („Лунь юй", гл. VII)[133].

Учитель выбирал лишь то, чему должно следовать, и следовал ему.

Можно понять, почему он выбирал именно эту [книгу], а не какую-либо другую.

„Десять крыльев" восходят к различным датам и, исходя из той или иной школы, передают суждения того или иного автора. Здесь дело обстоит точно так же, как и в последующей комментаторской литературе с ее расхождением мнений. Поэтому в них дается то философское, то мантическое толкование. Эта многосмысленность в основном не заключена в [самой] „Книге перемен", но каждый из авторов основывается на том, что ему известно. В этих текстах есть как достойное доверия, так и то, что вызывает сомнения, и есть даже отклонения от учения совершенномудрых людей. И совершенно ошибочно, без учета этих обстоятельств, считать весь данный текст целиком принадлежащим Учителю [Конфуцию].

Когда при Цинь были сожжены книги прежних трех династий, то только „Книга перемен" как мантический текст не была сожжена. И когда при династии Хань стали собирать книги, то множество книг различных родов оказалось утрачено, „Книга перемен" же в этих обстоятельствах оказалась наиболее сохранившейся. Но в древности основной текст и комментарии существовали порознь и составляли 12 частей. Впервые ханьский комментатор Фэй [Чжи] поместил текст суждений и образов после соответственных гексаграмм. Начиная с этого времени порядок текста уже различен у разных комментаторов. Только во времена Вэйской династии Ван Фу-сы (Ван Би) изложил свободную интерпретацию данного текста, и Хань Бо-сю (Хань Кан-бо) комментировал „Десять крыльев", не считаясь с мантической версией, а объяснял лишь с филологической точки зрения. Его взгляды правильны и заслуживают того, чтобы их принять. Но во времена Вэйской и Цзиньской династий был в почете мистицизм*[90], и вследствие этого привлекались традиции учения Лао-цзы и Чжуан-цзы для истолкования книг совершенномудрых людей. Данное воззрение могло быть правильным, но в его осмыслении бывали погрешности. Объясняли систему совершенномудрых людей, но так, что этого оказывалось совершенно достаточно, чтобы извратить эту систему. И только с появлением Сунской династии Чжэн-шу (Чэн И-чуань) составил комментарий, который заключается исключительно в философской интерпретации и ставит себе задачей выяснение системы совершенномудрых людей. Его воззрения правильны, величественны и ясны, и можно сказать, что это прекраснейшая книга со времени „Трех периодов"[134]. Но ее автор примиряет интерпретации текстов основных афоризмов при гексаграммах и интерпретации суждений, образных афоризмов и комментария „Вэнь янь". Поэтому в его комментарии есть натянутости, искусственные обобщения, ошибки, чего он не мог избежать. Чжу-цзы (Чжу Си), сочинив [свой комментарий] „Основное содержание «Чжоуской [Книги] перемен»", объясняет в нем самый текст и комментарии в соответствии с их содержанием. И среди его философских и филологических разъяснений многое может быть принято. Но по учению нашего Учителя [Конфуция], „Книга перемен" — философское произведение, а Чжу-цзы вновь трактует ее как мантическое, почему и приходится взять под сомнение [его интерпретацию].

Мой покойный дед [Итō Дзинсай] на склоне лет собрался комменти-

ровать „Книгу перемен", объяснил первые две гексаграммы до их отдела образов и назвал свою работу „Древний смысл [гексаграмм Цянь и Кунь «Чжоуской (книги) перемен»]". Покойный родитель [Итō Тōгай] с давних лет глубоко интересовался „Книгой перемен", исследовал различия и сходства комментаторских школ и делал пометки на полях. [Все это он делал] с большой заботливостью и изо всех сил, с максимальной тщательностью анализа. Покойный дед даже как-то сказал о его работе: „Почти не уступает [работам] древних ицзинистов". Так как дед покинул нас и „Древний смысл" остался незаконченным, родитель, основываясь на руководящей идее традиции нашего дома и критически сопоставив комментаторские школы, составил свое толкование и назвал его „Полное объяснение основного текста и «крыльев» «Чжоуской [книги] перемен»". В этой работе он непосредственно следует за основным смыслом „Книги перемен", чтобы дать наставление людям о том, как поступать им в их человеческих делах. Что же касается „Десяти крыльев", особенно тех мест в них, которые вредят учению совершенномудрых людей, то их он объяснил тоже непосредственно по их смыслу, без натяжек, так что стало само собой ясно, что правильно, а что нет. Таким образом, и основной текст, и „крылья" возвращаются к своему настоящему смыслу, не сливаясь в общий хаос.

О приемах гаданий у сунских конфуцианцев имеются различные толкования. Мой родитель особенное внимание уделил выявлению исконного значения этих приемов и все подробно разъяснил в своей книге. В отношении расположения материала он следовал Чэн-цзы (Чэн И-чуаню). С моей точки зрения, в этой интерпретации „Книга перемен" вновь очищается от позднейших наслоений. В этом году, собираясь сдать в печать и сделать общеизвестной эту книгу, я, как и прежде, посоветовался со своими единомышленниками и лишь после этого отдал ее в печатню, чтобы способствовать известности в обществе содержания этой книги, чтобы она не погибла в будущем.

8-й год Мэйва (1771), новолуние 11-го месяца.
Итō Дзэнсё почтительно написал».

Если кое-какой критицизм (унаследованный, по-видимому, от Оу-ян Сю) звучит в словах Итō Дзэнсё, то работа современного ученого — Найтō Торадзирō целиком пронизана критическим подходом к изучаемому памятнику. Это неудивительно, ибо Найтō совмещал в себе и древнекитайского начетчика, блестяще знавшего материалы, и ученого, владеющего европейским филологическим методом. Его статья, как показывает само название («Сомнительное в „[Чжоу] и"». — *А.К.*), — статья критическая[135].

Излишне говорить об осведомленности автора в изучаемом вопросе. Он также вполне отдает себе отчет в том, какую линию исследований продолжает. Это — линия, начатая критицизмом Оу-ян Сю и нашедшая свое полное развитие в работах Итō Тōгая и современного японского синолога Хонда Нариюки (о котором ниже). Но продолжая эту линию исследований, Найтō специально занят проблемой исходных материалов «Книги перемен». То, что такие тексты, как «Туань чжуань» и «Сян чжуань», — позднейшего происхождения, что в них дается не исконное понимание, а лишь более поздняя интерпретация, все это из-

вестно уже со времен Чжу Си. Но никто еще не ставил вопроса о тех более или менее древних частях «Книги перемен», на которые распадается ее основной текст. Говорилось до сих пор о разнице в понимании основного текста в различных комментаторских школах, но не говорилось о том, что и основной текст не един и не монолитен. Однако это именно так, ибо при внимательном изучении основного текста нельзя не заметить, что в различных гексаграммах он построен не по одному плану. Главное свидетельство этого Найтō находит в том, что лишь в некоторых гексаграммах есть один образ, который красной нитью проходит через весь текст гексаграммы и повторяется в афоризме каждой черты. В иных же гексаграммах этот общий образ упоминается не при каждой черте, а лишь при некоторых. Так, например, в гексаграмме № 1 образ «дракона» упоминается пять раз: «нырнувший дракон», «появившийся дракон», «летящий дракон», «возгордившийся дракон» и «все драконы». Такое пятикратное упоминание мы находим в гексаграммах № 1, 4, 5, 19, 24, 27, 31, 53, 58 и 59, а в гексаграммах № 47, 48 и 52 — даже шестикратное повторение общего образа. Бывают случаи, когда общий образ повторяется только четыре раза (в гексаграммах № 13, 15, 16, 33 и 60) и три раза (в гексаграммах № 10, 18, 20, 22, 23, 39, 54 и 55). Таким образом, гексаграмм с шестикратным упоминанием образа — три, с пятикратным — десять, с четырехкратным — пять, с троекратным — восемь. Всего имеется 26 гексаграмм, в которых есть образ, повторяемый в тексте. Во всех них (кроме гексаграммы № 1) этот образ совпадает с названием гексаграммы. Кроме того, в тексте афоризмов при отдельных чертах почти у половины гексаграмм можно найти рифмы (по пяти в гексаграмме). Например, афоризмы к чертам I—V гексаграммы № 2 начинаются следующими парами иероглифов: *ли шуан, чжи фан, хань чжан, го нан, хуан шан.*

Приведя еще несколько менее значительных замечаний, Найтō приходит к выводу, что гексаграммы первоначально состояли не из 6 черт каждая, а из меньшего (и не обязательно одинакового) количества черт; лишь впоследствии они могли пополняться для достижения некоего единообразия текста. И эта, т.е. ныне известная, редакция текста произведена незадолго до установления династии Цинь, т.е. до 221 г. до н.э.

Предположение Найтō построено на явлении, замеченном почти в половине всего материала. Это — достаточно прочное основание. Со своей стороны, мы могли бы его еще подкрепить тем, что мантические термины «начало», «проницание», «определение», «стойкость» существуют только примерно в половине гексаграмм. А в материалах, приведенных Найтō, намечается тенденция текста скорей не к шестичастной форме главки, а к пятичастной.

В связи с этим приходит на ум гипотеза, что гексаграммы были развиты из более старых пентаграмм путем прибавления к каждой из них альтернативно одной черты: световой или теневой. Таких пентаграмм могло быть только 32. А создание пятичастных гадательных афоризмов, при общей тенденции к пятеричности в Китае, вполне естественно (ср. пять стихий, пять цветов, пять тонов в китайской гамме и т.д. вплоть до пяти «палат» Сунь Ят-сена)*[91].

Мы видим, что статья Найтō проливает некоторый свет на историю

составления гексаграмм. На ряде других вопросов, важных для изучения нашего памятника, Найто̄ не останавливается, потому что они изучены были уже прежде в работе Хонда Нариюки, которая впоследствии была соединена им с рядом других его статей и издана как глава упоминавшейся уже книги «Об истории китайского каноноведения». Хонда начинает главу о возникновении «Книги перемен» с указания на два списка носителей традиции изучения памятника. Один список помещен в отделе «Биографии учеников Конфуция» «Исторических записок» Сы-ма Цяня*[92], другой — в отделе «Биографии конфуцианцев» («Жу линь чжуань») «Истории Хань» («Хань шу»). Они не идентичны как в последовательности имен, так и в их выборе, но и тот и другой начинаются с Конфуция. Это указывает лишь на то, что при Ханьской династии «Книга перемен» уже была тесно связана с именем Конфуция, но это, конечно, еще не неоспоримое доказательство знакомства Конфуция с нею. Мы увидим далее, почему нет оснований связывать «Книгу перемен» с Конфуцием, здесь же изложим взгляды Хонды.

Перечень ученых-ицзинистов

по «*Историческим записках*»:
1) Конфуций 孔子
2) Шан Цюй 商瞿
3) Хань Би, цзы-Хун 馯臂子弘
4) Цяо цзы-Юн, Цы 橋子庸疵
5) Чжоу цзы-Цзя, Шу 周子家豎
6) Гуан цзы-Чэн, Юй 光子乘羽
7) Тянь цзы-Чжуан, Хэ 田子莊何
8) Ван цзы-Чжун, Тун 王子中同
9) Ян Хэ 楊何
На этом список кончается.
по «*Истории Хань*»:
1) Конфуций 孔子
2) Шан Цюй, цзы-Му 商瞿子木
3) Цяо Би, цзы-Юн 橋庇子庸
4) Хань Би, цзы-Гун 馯臂子弓
5) Чжоу Чоу, цзы-Цзя 周醜子家
6) Сунь Юй, цзы-Чэн 孫虞子乘
7) Тянь Хэ, цзы-Чжуан 田何子裝
8) Ван Тун, цзы-Чжун 王同子中
9) Ян Хэ 楊何

Список продолжен преемниками Тянь Хэ (цзы-Чжуана), которые были у него кроме Ван Туна (цзы-Чжуна):
1) Чжоу Ван-сунь 周王孫, 2) Дин Куань 丁寬 и 3) Фу-шэн 服生. Кроме того, у Дин Куаня был преемник Тянь Ван-сунь 田王孫, а у последнего преемники: 1) Ши Чоу 施讐, 2) Мэн Си 孟喜 и 3) Лян Цю-цзя 梁邱賀. На этом кончается данный позднейший (но и более полный, если не более верный) список.

Уже простое сопоставление этих списков показывает значительные расхождения. Иногда это — транскрипция разными иероглифами одного и того же разговорного термина, например «юй»: 虞 вместо 羽,

иногда — порча иероглифа, например: Би 庇 и Цы 庛, цзы-Чжуан 子莊 и цзы-Чжуан 子裝 и т.п. То, что второй список длиннее первого, совершенно естественно: он написан позже[136]. Хонда считает, что оба списка «в существенном совпадают и расходятся в деталях». Попутно он отмечает, что путь «Книги перемен» от Конфуция к его преемникам, указанный данной традицией, сильно разнится с путем других классических книг, прошедших через руки цзы-Ся и распространенных преимущественно в центральных областях Китая, в отличие от «Книги перемен», которая была первоначально распространена на периферии. Далее Хонда переходит к рассмотрению исторических свидетельств о времени создания памятника и, безоговорочно заявив, что упоминания о нем в «Цзо чжуани» не заслуживают доверия, переходит к анализу материала «Си цы чжуани»[137]. Хонда рассматривает некоторые комментаторские суждения о времени возникновения памятника, о том, что 64 гексаграммы были созданы одновременно с восемью триграммами или после них, и т.п.

После этого на обильном материале цитат, археологических памятников и на данных пиктографического анализа некоторых терминов Хонда доказывает, что система гадания на панцирях возникла раньше, чем гадание на стеблях тысячелистника, лежащее в основе «Книги перемен». Первая система гадания, как об этом свидетельствуют гадательные кости из Хэнани[138], существовала во всяком случае уже до Чжоуской династии. При Чжоу же система гадания на тысячелистнике не только уже существовала, но и получила несравненно большее распространение, чем гадание на черепахе и костях, хотя теоретически последнее признавалось более совершенным. Причину победы растительного оракула над анималистическим Хонда усматривает в большей простоте и общедоступности системы гадания на тысячелистнике. Но причин японский ученый касается лишь вскользь; его больше занимает констатирование факта, чем причины его появления. Во всяком случае, свидетельство победы одной системы гадания над другой Хонда видит в том, что гадание на тысячелистнике зарегистрировано в «Цзо чжуани» 16 раз, а гадание на панцирях — всего один раз[139] *[93].

От этого Хонда переходит к вопросу о дате составления «Книги перемен». Он указывает, что цитата из гл. VII (§ 16/17) «Лунь юя» — единственное упоминание «Книги перемен» в ранней конфуцианской литературе — недостаточно документальна, так как в более авторитетном списке «Лунь юя»[140] в той же фразе слово «перемены» отсутствует, а на его месте стоит созвучное слово «тоже» (в данном контексте «даже»), т.е. вместо: «Если бы мне прибавить несколько лет и пятьдесят [лет] на изучение „[Книги] перемен", то можно было бы благодаря этому не делать больших ошибок»[141], следует читать: «... и пятьдесят [лет] на учение, то даже я мог бы благодаря этому обойтись без больших ошибок»[142]. Уже это показывает, что вопреки свидетельству Сы-ма Цяня, построенному как раз на неправильной цитате из «Лунь юя», Конфуций не имел отношения к «Книге перемен». Свое заключение Хонда подтверждает еще словами Конфуция о его отрицательном отношении к гаданию. Так, отделив наш памятник от какой бы то ни было связи с Конфуцием, Хонда указывает, что приблизительную дату создания

книги можно определить исходя из того, что она еще не упоминается у Мэн-цзы и уже упоминается у Сюнь-цзы. Хонда делает вывод, что известная нам редакция памятника появилась вскоре после Мэн-цзы[143].

Далее, в некотором противоречии с самим собой, Хонда находит значительное сходстро между языком «Книги перемен» и языком древнейшего комментария к «Чунь цю» — «Цзо чжуани» — и на этом основании высказывает предположение, что автором известного нам текста «Книги перемен» был предполагаемый автор «Цзо чжуани» — Цзо Цю-мин. Он высказывается очень осторожно, но из контекста работы ясно, что она написана ради этой гипотезы, по-видимому вполне убедительной для самого автора[144].

Итак, пред нами прошли разные работы, посвященные проблеме «И цзина», этого труднейшего для интерпретации памятника древней китайской литературы. В них, надо отдать справедливость, сделано много, но основное, что характеризует всех рассмотренных авторов — ученых и начетчиков, где бы они ни жили — в Азии или Европе, это поразительная пестрота и разнобой мнений. И надо отдать должное: представители европейской науки в этом отношении побили все рекорды. Больше единства можно встретить у представителей университетской науки Востока, но и они, усвоив технику, страдают чрезмерным формализмом и замыкаются в шорах узких проблем, не учитывая смежные проблемы во всей их диалектической полноте.

Это побуждает нас к самостоятельному и новому исследованию «И цзина» — первой книги китаеведных библиотек.

ПРИМЕЧАНИЯ

К вступлению

1 爻.
2 得 其 位.
3 卦 名.
4 卦 辭.

К главе I

1 The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Pt. 2. The Yî King. Tr. by J. Legge. Oxf., 1882, c. XIII (The Sacred Books of the East. Vol. 16).

2 Сведения почерпнуты из рецензии: *Hauer E.* I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. — Ostasiatische Zeitschrift. Berlin—Leipzig, 1925, c. 242—247.

3 См. предисловие Легга к его переводу «Книги перемен». Перевод Региса был издан под названием «Y-King, Antiquissimus Sinarum liber», quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex S.J.P.P. Edidit Julius Mohl. Stuttgartiae—Tubingiae. Vol. I. 1834. Vol. II. 1839.

4 *Haupt J.T.* Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fohi hinterlassenen Buches Ye-Kim genant. Rostock—Wismar, 1753.

5 *Hauer E.* I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, c. 242.

6 Дальше сохраняю язык подлинника, ибо не считаю себя переводчиком, компетентным в математике.

7 См.: *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927, c. 11. Форке имеет здесь в виду работу: *Edkins J.* The Yi King with Notes on the 64 Kwa. — China Review. 1883—1884, vol. XII.

8 Можно указать, что это приложение к «Книге перемен» и в Китае иногда рассматривалось как исторический документ. Так, например, начало «Ши цзи» построено и на материалах «Си цы чжуани».

[9] 熊澤蕃山．集義和書．東京, 1927. Издание снабжено указателем, где под (*эки*) можно найти все соответствующие места.

[10] См.: *Wilhelm R.* Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928.

[11] Кстати сказать, подлинность этих мест спорна, как на это уже не раз указывала китайская и японская критическая литература (Ван Ин-линь, Найто̄ Торадзиро). Об этом будет сказано ниже.

[12] См.: *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 11, Anm. 5.

[13] *McClatchie T.* A Translation of the Confucian Yih-King. Shanghai—London, 1876; *Legge J. (tr.)* The Yî King. Oxf., 1882; *P.-L.-F. Philastre.* Tsheou Yi. Le Yi King, traduit avec Commentaires traditionnels complets de T'schèng Tsé et de Tshou-hi. — Annales du Musée Guimet. Vol. VIII, XXIII. P., 1885, 1893; *Harlez Ch. de.* Le Yih-King, Texte primitif, rétabli, traduit et commenté. — Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. 1889. T. XLVII; *Harlez Ch. de.* Le Yi-king, traduit d'aprés les interprètes chinois avec la version mandchoue. P., 1897. Последний перевод цитирую по указанной рецензии Хауэра.

[14] *Legge J. (tr.).* The Yî King, с. XVII.

[15] Миф о фаллическом культе как основе «Книги перемен» частично усвоен Конради и Эркесом, см.: Yih-king-Studien von August Conrady. Herausgegeben von Eduard Erkes. — Asia Major. Lpz., 1931. Vol. VII, fasc. 3, с. 417 (далее Yih-king-Studien von August Conrady).

[16] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 11—12.

[17] *Legge J. (tr.).* The Yî King, с. 396.

[18] *Lacouperie A. Terrien de.* The Oldest Book of the Chinese. The Yi-King and Its Authors. Vol. I. History and Method. L., 1892.

[19] Какие правильные выводы из этого можно сделать, см. ниже мнение Найто̄ Торадзиро о «Книге перемен».

[20] 百姓.

[21] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 13.

[22] См.: Yih-king-Studien von August Conrady, с. 413.

[23] *Legge J. (tr.).* The Yî King, с. XIX.

[24] *Harlez Ch. de.* Le Yih-King, Texte primitif, rétabli, traduit et commenté, с. 6, 9, 11—12.

[25] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 13.

[26] Подобие этой точки зрения усвоено школой Конради: Г. Хаас, Э. Эркес.

[27] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 13.

[28] *Maspero H.* La Chine antique. P., 1927, с. 444.

[29] *Legge J. (tr.).* The Yî King, с. XIII.

[30] Там же, с. 30 и сл.

[31] Там же, с. 4.

[32] О неправильном понимании этого места см.: *Chavannes E.* Les Mémoires Historiques de Se-Ma T'sien. T. V. P., 1905, с. 400.

[33] При этом у Легга, по-видимому, недоумение, высказанное выше, исчезло (?).

[34] 十翼.

[35] *Zottoli A.* Cursus Litteraturae Sinicae. T. 3. Shanghai, 1880.

[36] *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, с. 13.

[37] См. указанную выше в примеч. 2 рецензию Хауэра, с. 244 и сл.

[38] *Giles H.A.* A History of Chinese Literature. L., 1901, с. 23.

[39] Этого одного замечания достаточно для того, чтобы иметь право упрекнуть Вигера в недостаточном знании дела. По общепринятой теории, «перемены» происходят от гексаграммы к гексаграмме, а не внутри одной гексаграммы, в которой происходит лишь развитие ситуации во времени. Подробно об этом см. в главе о составе «Книги перемен».

[40] *Wieger L.* Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours. Hien-hien, 1917, с. 79.

[41] См. подробнее в указанной рецензии Хауэра, с. 244—245.

[42] *Wilhelm R.* I Ging, das Buch der Wandlungen. Jena. Bd. 1—2. 1924.

[43] Там же, Bd. 2, с. 194, Anm.

[44] 劳 乃 宣. Китайская транскрипция имени указана Э. Эркесом.

[45] Как известно, Масперо подчеркивал с полным основанием, что в «Книге перемен» не проводится разница между предметом и его символом. Р. Вильгельм здесь модернизирует «Книгу перемен».

46 Может быть, в полупопулярном издании, каким была его работа, Р. Вильгельм сознательно избегал филологической аргументации, но разве нельзя было дать и в таком издании хотя бы результаты критического исследования?

47 Так переведен известный термин Лао-цзы «Дао».

48 太 極 . Напомним, что в основном тексте и речи нет о «Великом пределе». Это понятие появляется лишь в «Си цы чжуани» и составляет ее характерную отличительную черту по отношению именно к основному тексту.

49 *Wilhelm R.* Geschichte der Chinesischen Kultur. München, 1928.

50 Ответственность за эту интерпретацию целиком лежит на Р. Вильгельме, ибо китайский материал не обосновывает ее.

51 熊澤蕃山, 集義和書. 東京, 1927, с. 168 и сл.

52 «蓋»者疑辭也. 言: 聖人創立其事, 不必觀此卦而成之。蓋聖人作事立器, 自然符於合此之卦象也, 非準擬此卦而後成之。故曰: 蓋取 (周易折中。卷十五。上 [Ксилограф, б.м.] 1715 г.). Пунктуация наша. — *Ю.Щ.*

53 *Forke A.* Geschichte der alten chinesischen Philosophie, c. 13—14, Anm. 2.

54 В своей информационной части эта рецензия интересна как сводка европейских работ о «Книге перемен». «Критическая» же вторая часть ее сама не выдерживает серьезной критики.

55 Я в дальнейшем имею в виду маньчжурский перевод «Книги перемен» (Собрание Института востоковедения, шифр АД № 402).

56 日講易經.

57 勺包. 易酌.

58 *Захаров И.* Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.

59 Yih-king-Studien von August Conrady, c. 409—468.

60 云.

61 高田忠周. 古籀篇 (*Таката Тадасукэ.* Словарь древней пиктографии). Токио, 1925, s.v.

62 Если бы последнее было возможно, то почему же не превратились в гадательные книги словари «Эр я» и «Шо вэнь»? Или почему бы не гадать, наконец, по «Кан-си цзы дянь», десятки тысяч иероглифов которого дают больше материала, чем 64 гексаграммы!

63 乾之姤.

64 *Waley A.* The Book of Changes. — The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Samlingarna). Stockholm, 1933, bull. № 5, c. 121—142.

65 孚.

66 遯, 豚.

К главе II

1 Гадание на стеблях тысячелистника лежит в основе гадания по «Книге перемен».

2 Это все относится к гаданию по панцирю черепахи.

3 Это внутренняя и внешняя триграммы, т.е. нижняя и верхняя части гексаграммы.

4 Перевод основан на палеонтологии знака .

5 Курсив наш. — *Ю.Щ.* Интересно отметить, что здесь ни слова нет уже о гадании по «Книге перемен».

6 То же бывало и в Китае. См. комментарии сунских ученых Гэн Нань-чжуна «Чжоу и синь цзян и» и Ли Го « Си-си И шо». Однако эти авторы лишь не включают «Си цы чжуань» в свои издания, но все же считаются с ней.

7 Итō имеет в виду сокращенные названия «Туань [чжуань]» и «Сян [чжуань]».

8 王弼. 周易略例.

9 *Петров А.А.* Ван Би: 226—249 (Из истории китайской философии). М.—Л., 1936.

10 «Чжоу и чжэн и» 周易正義 (638 г.).

11 易童子問. Цит. по: 黃宗羲. 宋元學案. 上海, 1933, цз. 4, с. 2—10.

12 四德.

13 Так как это место в трактате Оу-ян Сю играет большую роль, приводим его полностью: 童子問曰: 繫辭非聖人之作乎? 曰: 何獨繫辭焉? 文言說卦而下皆非聖人之作, 而衆說淆亂亦非一人之言也。昔之學易者雜取以資其講說, 而說非一家. 是以或同, 或異, 或是, 或非. 其擇而不精, 至使害經而惑世也. 然有附託聖經。其傳已久。莫得究其所從來, 而斅其眞僞。故雖有明智之士或貪其雜博之辯, 溺其富麗之辭, 或以爲辨疑。是正君子所愼。是以未始措意于其間

«Юноша спросил: „Разве «Си цы [чжуань]» не составлена совершенномудрым человеком (т.е. Конфуцием. — *Ю.Щ.*)?" — Я отвечал: „Разве только «Си цы [чжуань]»?! И «Вэнь янь [чжуань]», и «Шо гуа [чжуань]», и все, следующее за ними, сочинено не совершенномудрым человеком, а [представляет собою] смесь разных толкований, которые даже не принадлежат одному человеку. Исследователи «И [цзина]» в старину неразборчиво приводили [материалы] для обоснования своих рассуждений и толкований, и их толкования не [принадлежат] одной школе. Поэтому они то совпадают, то различаются, то верны, то неверны. И если выбирать их без тщательного внимания, то [можно] дойти до того, что будет нанесен вред классической книге и будут введены в заблуждение поколения. Однако есть [в них и то, что] примыкает к классическим книгам совершенномудрых и основывается на них. Эта традиция существует уже издавна, но нет возможности проследить ее истоки и отделить в ней истину от лжи. Поэтому даже мужи, обладающие просветленной мудростью, то жадно стремятся к сложным и обширным рассуждениям и теряются в пышных и блестящих фразах, то полагают, что [традиция] разрешает сомнения. В этом благородному человеку [следует быть] осторожным! Поэтому я никогда не включал свои мысли в их среду».

[14] Чтобы пояснить, что̀ Оу-ян Сю разумеет под повторением, приведем хотя бы частично его слова (с. 8б): «Юноша сказал: „Осмелюсь спросить об этом в общих чертах". — Я ответил: „Под первой сильной чертой гексаграммы Цянь [1] сказано: „Нырнувший дракон. Не действуй!" Совершенномудрый человек [не обязательно Конфуций; Оу-ян Сю говорит об анониме. — *Ю.Щ.*] в «Комментарии образов» говорит: „Сила света находится внизу [гексаграммы]. Как тут не сказать, что этот текст уже ясен и смысл его достаточен? Но автор «Вэнь янь [чжуани]» еще говорит: „Это — тот, кто обладает достоинством дракона и скрывается". Далее он говорит: „Сила света находится внизу [гексаграммы]". Или еще: „Веяние света погружено и спрятано"; и еще: „Нырнуть — это значит скрыться и не показываться" (далее длинный пассаж, приводящий такие же тавтологии из «Си цы чжуани». — *Ю.Щ.*). Сказать, что это исходит от одного человека, это значит сказать нечто спутанное, расплывчатое, неразборчивое и мелочное. Если же вслед за этим приписать это совершенномудрому человеку [Конфуцию], то это будет особенно крупной ошибкой"». Материал, приводимый Оу-ян Сю, достаточно убедителен, чтобы после него еще раз всерьез возвращаться к «авторству Конфуция».

[15] В последнем Оу-ян Сю не совсем прав. Вспомним хотя бы различное понимание «Чунь цю» в «Цзо чжуани» и «Гун-ян чжуани». Несмотря на это, его положение остается в силе, ибо речь идет не о комментаторах, а о тексте.

[16] В виде 河圖 — *Хэ ту* — чертежа, вынесенного мифическим чудовищем из Желтой реки.

[17] Это положение и мы кладем в основу наших суждений о памятнике в целом, как он издается теперь. В нем необходимо выделить основной текст. Но мы идем дальше, различая три диахронических слоя его.

[18] Мы, однако, склонны думать, что «мантическая» теория происхождения триграмм ближе других к действительности. Ибо практика гадания, как мы уже видели, засвидетельствована достаточно хорошо. Во всяком случае, это лучше, чем обращаться к фигуре Фу-си, которого, по «человеческой» теории Оу-ян Сю, приходится считать изобретателем триграмм.

[19] 易傳 — «И чжуань» — комментарий написан, вероятно, в конце 90-х годов XI в.

[20] Поскольку этот нелегкий текст может быть передан иными словами, поясним, что в нем речь идет о четырех способах понимания содержания «Книги перемен». Во-первых, чисто филологический путь, исходящий из точного понимания терминологии памятника и ведущий к правильной оценке текста. Во-вторых, путь практической деятельности, в которой непосредственно познается «закон изменчивости» (мы бы сказали — движения). Это возможно потому, что «Книга» считалась ицзинистами содержащей учение, которое отражает мир адекватно. Поэтому изучающий на практике изменчивость мира изучает тем самым основной закон в учении «Книги перемен». В-третьих, по мнению Чэн И-чуаня, к пониманию образного содержания памятника ведет построение орудий, согласованное с образами гексаграмм; иначе говоря, в данном случае речь идет о созидательной деятельности человека в мире, в которой он должен сообразоваться с закономерностями, выраженными в образах гексаграмм. Наконец, в-четвертых, понимание «Книги перемен» возможно через изучение ее предсказаний, которые понимаются в практике гадания. Необходимо отметить, что в данной фразе

Чэн И-чуань повторяет слова «Си цы чжуани» (I, 10), с которыми он, по-видимому, совершенно согласен. Слова эти как цитата взяты нами в переводе в кавычки.

[21] «Си цы чжуань», I, 2.

[22] Именно гексаграммы, а не триграммы, что видно из дальнейшего приводимого нами отрывка.

[23] Мы пользовались изданием 1843 г.: *Дяо Мэн-цзи.* И чжо.

[24] 箕子.

[25] Мы не можем не отметить, что здесь Дяо Бао склоняется к несколько беспринципному эклектизму, для него вообще характерному. Очень часто, приводя в своем комментарии различные точки зрения других авторов, он отмечает их одинаковую приемлемость. Эта чрезмерная терпимость делает работу Дяо Бао, очень полезную в иных отношениях, несколько вялой. Вероятно, поэтому Дяо не поднялся до уровня самостоятельности, и «Сы ку цюань шу цзун му» совершенно основательно считает его работу лишь подсобным текстом при изучении работ Чэн И-чуаня и Чжу Си.

[26] 高忠憲. Имеется в виду Гао Пань-лун (高攀龍, 1562—1626), один из ученых конфуцианцев последнего периода Минской династии. Мы считаем необходимым хотя бы кратко охарактеризовать его философский облик, чтобы сделать более понятным воззрения Дяо Бао на «И цзин». Гао Пань-лун, как и многие его современники, испытал сильное влияние Ван Ян-мина (1472—1529). Пожалуй, наиболее ярко характеризует его следующее высказывание: «Наука рядовых людей — работать над внешним [миром] и пренебрегать внутренним, любоваться вещами и погубить свою волю, потому что [люди] не обращаются к себе, чтобы искать идеи. Но [если] ищешь идеи, разве можно говорить о чем-то внутреннем и внешнем? Идеи, заключенные в сознании, и идеи, заключенные во внешних вещах, — единство. Во всем мире нет вещей, лежащих вне сущности, как нет и идей, лежащих вне сознания. Здесь дело обстоит так же, как в том случае, когда предметы озарены солнечным светом; он и здесь, и там, но солнце ведь одно! Нельзя же раздвоить его, так зачем же ждать, что оно, лишь воссоединившись, станет единым?»

[27] Непереводимая игра слов: 易 (*и*) — «изменчивость» и сокращенное название «Книги перемен».

[28] В нашем издании явная опечатка: 比 («сравнение») вместо 此 («это»). Во второй половине фразы — правильно.

[29] 章學誠(實齋). 文史通義.

[30] Вряд ли приемлема такая аргументация, ибо она, очевидно, исходит из предпосылки о неизменности техники гадания. Однако и в настоящее время существуют различные приемы гадания (не менее трех), и неудивительно, что техника гадания, на которой основывается Чжан Сюэ-чэн, может быть не первая. Поэтому мы не соединяем первый, второй и третий слои текста «Книги перемен».

[31] Здесь Чжан Сюэ-чэн, увлеченный своей мыслью, грешит недостатком критицизма.

[32] Чжан Сюэ-чэн цитирует «Ли цзи», по-видимому, наизусть и поэтому неточно. Пропущенные Чжан Сюэ-чэном слова заключены нами в квадратные скобки. Следует отметить также (Чжан Сюэ-чэн не считается с этим), что эта глава (IX) «Ли цзи» могла быть записана лишь кем-нибудь из учеников Цзы-Ю, ученика Конфуция, и не может рассматриваться как полноценный документ для суждения о самом Конфуции; кроме того, Чжан Сюэ-чэн не проводит весьма важного сравнения этой цитаты со словами Конфуция («Лунь юй», гл. III, § 9): «Что касается ритуалов династии Ся, то удел Ци не может достаточно засвидетельствовать их. Я мог бы описать ритуал династии Инь, но удел Сун не может достаточно засвидетельствовать их. Это потому, что [в уделах этих] не хватает документов и людей, их знающих. Если бы они были достаточны, то я мог бы засвидетельствовать [мои слова]». И больше ничего! Так что о наличии «Книги перемен», в каком бы виде ее ни предполагать, текст этот не говорит ни слова. Вместо того, чтобы вслед за Чжан Сюэ-чэном усмотреть в книге «Земля и Небо» («Кунь Цянь») предшественницу «Книги перемен» — «Гуй цзан», мы, думается, будем ближе к истине, полагая, что Конфуцию (и вообще в его времена) «Книга перемен» не была известна; когда же она получила большое распространение, тогда поддельный текст о ней был вложен в уста Конфуция автором данной главы «Ли цзи».

[33] Теория эта явно не выдерживает критики, ибо мантическая роль «Книги перемен» засвидетельствована в древнейших упоминаниях о ней. Рациональное же истолкование — позднейшая попытка сохранить канонический текст перед судом мышления.

[34] Термин 易 (*и*) понимался или как пиктограмма, изображающая хамелеона, — отсюда значение «изменчивость» (так объяснен он в «Шо вэне»), — или как синтетический иероглиф, состоящий из знаков солнца и луны в их вращении. Мы здесь, по-видимому, имеем дело с лингвистическим законом схождения, открытым академиком Н.Я. Марром. Можно полагать, что сходные по внешней форме знаки возникли в разных местах Китая, причем более древний из них (чистая пиктограмма) обозначал хамелеона, а более поздний (синтетический) — движение солнца и луны (в противоположность их статическому состоянию, выраженному иероглифом 明 *мин* «свет», который состоит из тех же элементов — «солнце» и «луна»). Однако первый знак отражает более позднюю, анималистическую стадию, а второй (возникший позже) — более раннюю, космическую стадию мышления. При этом не следует забывать, что анималистическое мышление коренится в более древних стадиях общественного развития.

[35] Подробно об этом см. ниже: примеч. 133 и изложение взглядов Хонда Нариюки.

[36] 道體.

[37] Это положение слишком решительно, но не лишено смысла. Оно, во всяком случае, поддерживает наше мнение о буддийском комментарии Оу-и к «Книге перемен» как самой интересной философской интерпретации «И цзина».

[38] 善化皮錫瑞, 經學通論(*Шаньхуаский Пи Си-жуй.* Общий трактат по науке о классических книгах. [Б.м.], 1907). Книга напечатана ксилографически при жизни автора; авторское предисловие помечено тем же 1907 г. Нами использован первый бэнь (том), посвященный «Книге перемен».

[39] Можно, однако, впасть в ошибку, приписав Пи Си-жую диалектические взгляды в научном понимании этого вопроса. На первых порах может показаться, что у него мы встречаем подлинное понимание единства противоположностей, чего, конечно, при ближайшем рассмотрении не оказывается.

[40] Пи Си-жуй, как это часто делали китайские начетчики, цитирует текст, по-видимому, на память, поэтому его первая фраза несколько изменена. В «Ли цзи» мы читаем: 立權度量。考文章。改正朔云云, т.е.: «[Мудрые правители] устанавливают меры веса, протяжения и емкости, они вникают в письменные документы, они исправляют календарь» и т.д. У Пи Си-жуя же текст начинается со слов: 改制度 — «исправляют строй». Нетрудно усмотреть в этой переделке инстинктивное подчинение трехсложному ритму. Смысл, как видим, тоже несколько изменен.

[41] Ясно, что Пи Си-жуй не мог отважиться на проповедь уничтожения классов!

[42] 三綱六紀.

[43] 有夫婦然後有父子。有父子然後有君臣。伏羲設卦觀象定嫁娶以别男女。始有夫婦有父子有臣君。然則君臣自伏羲始定。

[44] 畫卦之功, 首在厚君臣之别.

[45] 履. 上天下澤。履. 君子以辨上下。定民志.

[46] Пи Си-жуй упускает из виду, что приведенная им цитата (см. предыдущее примеч.) — это не основной текст, а лишь комментарий «Да сян чжуань» (к гекс. № 10).

[47] 作.

[48] 述.

[49] Не потому ли, что как раз до той поры была сильна устная традиция? Дальше же с появлением книжной традиции появилась и большая самостоятельность мнений. Подробности об этой смене устной традиции письменной см. у Хонда Нариюки: 本田成之。支那經學史論. Киото, 1927, с. 211—218.

[50] Мы уже указывали ошибочность таких взглядов, критикуя Р. Вильгельма. Дальнейший текст Пи Си-жуя только подкрепляет наши суждения.

[51] Впрочем, это самоочевидно, и мы говорим об этом здесь лишь потому, что излагаем содержание работы Пи Си-жуя, и потому еще, что не всем это, по-видимому, ясно (например, Р. Вильгельму, убежденному в противоположном).

[52] Шэнь Юй (沈寓) — малоизвестный конфуцианец времен Цинской династии. Чэнь Ли (陳澧) — известный филолог середины XIX в. (1810—1882).

[53] 羅泌路.

[54] Точка зрения Пи Си-жуя вряд ли убедительна; для нас под большим вопросом знакомство даже Конфуция с «Книгой перемен».

[55] 連山, 歸藏.

[56] См. работы Чжэн Сюаня 易贊 и 易論.

57 象山之出雲連不絕。

58 艮。

59 То есть так, как до сих пор в китайском пейзаже горы, тянущиеся вдаль, изображаются расположенными одна над другой и разделяются слоями облаков.

60 坤.

61 萬物莫不歸藏于其中.

62 Игра слов: 周 *чжоу* компонент в термине «Чжоуский „И [цзин]"» и вместе с тем имеет значения «круг», «совершенный», «полный», «весь».

63 連山氏. 歸藏氏.

64 易緯.

65 因代以題周. 是也.

66 Но в тексте «приложений», а не в основном тексте!

67 易之爲書也[...]周流六虛.

68 桓譚.新論.

69 晋之乘. 楚之檮杌. (В «Мэн-цзы» [IV Б, 21] к единой категории исторических записей отнесены тексты трех царств: цзиньская «Колесница», чуское «Чудище» и луские «Весны и осени». — *А.К.*).

70 故周易,當孔子未贊之前,疑亦止有占法而無文辭也.

71 В этом тексте, правда, прямо говорится о времени конца Инь и возвышения Чжоу, однако все, кто ссылается на этот текст, забывают, что даже для его автора вопрос этот по меньшей мере сомнителен, ибо в тексте конструкция оформлена вопросительным знаком 耶 . Уже тогда вопрос этот был неясен.

72 演.

73 箕子.

74 其子.

75 繫辭 *си* (сказуемое), *цы* (дополнение).

76 繫辭 *си* (определение), *цы* (определяемое).

77 С пропуском слова 傳 (*чжуань*).

78 В «Лунь юе» Конфуцию приписывается отрицание того, что он совершенномудрый.

79 經.

80 傳 . Пи Си-жуй упускает из виду, что Конфуций, говоря о себе, всегда подчеркивал: «Я передаю, но не сочиняю». Кроме того, как увидим ниже, язык «Книги перемен» и язык «Лунь юя» совершенно различны.

81 Против этого мнения Пи Си-жуя нетрудно привести текст также из «Си цы чжуани», где говорится, что «Книга перемен» создана в древности (古). Ведь для учеников Конфуция его время еще не древность (古), а лишь старина (昔). Правда, текст «Шо гуа чжуань» как раз и начинается со слов: «В старину совершенномудрый создал „И [цзин]"», но «Шо гуа чжуань» — текст, не заслуживающий полного доверия, написанный в разные времена разными неизвестными людьми. Основываться на нем нельзя.

82 鄭樵.六經奥論.

83 河圖.洛書.

84 Мы уже достаточно критически вооружены предыдущими рассуждениями, чтобы отвергнуть эту мифическую схему.

85 Тезис об очень ранней утрате понимания «Книги перемен» не доказан.

86 巫,史.

87 京氏易傳.

88 卦氣.

89 爻辰.

90 河北,江左.

91 發明周易鄭荀義.

92 李鼎祚.

93 王横(璜).

94 陳元.

95 章句.

96 Здесь Пи Си-жуй грешит неточностью, потому что понимание «Книги перемен» в «Десяти крыльях» неодинаково. Они состоят из текстов разных авторов и разных времен.

97 Точнее говоря, их часть — «Си цы чжуань».

98 Имеется в виду современная Ван Би даосского типа школа «бесед о чистом» (*цин тань*, в другом переводе: «чистых бесед». — *А.К.*), обсуждавшая онтологические вопросы в максимальной абстракции.

99 Кабалистические спекуляции с символикой чисел, характерные для комментариев эпохи Хань. У их авторов (например, Юй Фаня, Сюнь Шуана и др.) «Книга перемен» понималась главным образом как гадательный текст.

100 Тут есть определенное различие. Комментарий Кун Ин-да представляет собой издание комментария Ван Би вместе с присоединенным к нему подробным, количественно превалирующим субкомментарием и комментарием Кун Ин-да к самому тексту «Книги перемен». Работа же Чэн И-чуаня — самостоятельный комментарий, гораздо более разработанный, чем толкование Ван Би, и лишь стилем мышления его напоминающий. Однако у всех трех авторов есть нечто общее, что позволяет говорить о них как о комментаторах, предпочитающих философскую интерпретацию памятника его мантической интерпретации.

101 Все цитаты, которые для сопоставления приводит Пи Си-жуй, написаны параллелизмами. Как известно, параллелистический язык начал в Китае распространяться именно во времена Ван Би, который писал, естественно, на языке своей эпохи. И этот стиль, действительно совершенный в художественном отношении, на много столетий лег в основу канона стилистики в Китае. В большой мере он стал обязательным. Поэтому неудивительно, что Кун Ин-да и Чэн И-чуань, воспитанные на понимании «Книги перемен» в духе Ван Би, унаследовали от последнего и его язык.

102 Был ли Ван Би даосом, как утверждает большинство исследователей истории китайской философии, — вопрос весьма сложный. Пожалуй, вернее всего думать, что в начале своей деятельности он не избежал влияния школьного даосизма, но под конец своей краткой жизни постепенно освободился от даосских идей. Подробнее этот вопрос разработан в монографии А.А. Петрова «Ван Би, 226—249: Из истории китайской философии» (М.—Л., 1936).

103 魏志, 高貴鄉公紀.

104 師授.

105 家法.

106 Пи Си-жуй, как мы видели выше, стоит на неприемлемой для нас точке зрения, что Конфуций — сам автор и основного текста «Книги перемен», и чжуаней к ней, которые являются автокомментарием. На наш взгляд, комментаторы конца династии Хань ценны именно тем, что Пи Си-жуй у них считает ошибочным: они проводили ясное различие между основным текстом и позднейшими наслоениями на него.

107 卦氣出稽覽圖.

108 太極圖, 河圖, 洛書, 先天圖, 後天圖.

109 Здесь Пи Си-жуй ошибается, выдвигая сравнение двух авторов, лишенное малейшего историзма. Кроме того, мы не можем присоединиться к его мнению о Ван Би как об авторе, близком к даосизму. Во всяком случае, нивелирование всех явлений перед абсолютом Дао — без которого немыслим даосизм — не свойственно Ван Би. С другой стороны, нетрудно заметить, что даосизм получил мощное развитие в века, предшествовавшие деятельности Чэн И-чуаня. Оно не прошло бесследно, и влияние даосизма на Чэн И-чуаня и всю сунскую школу — несомненно. Более того, это влияние, пожалуй, является одним из ферментов, которые определили специфические черты сунского неоконфуцианства. Мы уже имели случай указать, что эту школу с неменьшим успехом можно было бы назвать и неодаосизмом, и если это не делается, то только в силу косности традиции. Ср. нашу работу «У истоков сунской онтологии».

110 По своему содержанию эта глава тесно примыкает к предыдущей и самостоятельного значения не имеет. Поэтому резюмируем ее лишь в общих чертах.

111 自然之易.

112 Из предыдущего рассмотрения нам уже совершенно ясна схоластическая наивность такого утверждения.

113 Мы бы сказали только, что, получив философское образование на основе распространенных в его время даосских текстов, Ван Би соответственно интерпретировал и «Книгу перемен», значительно преодолев при этом влияние даосизма.

114 Здесь Пи Си-жуй поступает как замкнувшийся в своей школе конфуцианец, для нас же даосская интерпретация «Книги перемен» является одной из исторически засвидетельствованных ее интерпретаций, присущих тому или иному времени. Мы не можем

вместе с Пи Си-жуем отрицать право даосов по-своему понимать данный памятник, «конфуцианское происхождение» которого для нас по крайней мере спорно.

[115] Пи Си-жуй верен себе: самым категорическим образом он высказывает здесь свое убеждение, не считаясь с тем, что оно может показаться неубедительным для других. Понятно, что воспитанный не на изучении самых широких периодов исторического процесса, а на «истории», которая не умела выглянуть за пределы исторических личностей и исторических анекдотов, за пределы, образно говоря, «истории генералов», Пи Си-жуй не мог поступить иначе, нежели отыскать «генерала от... философии» в лице Конфуция и приписать ему авторство «Книги перемен». Этим он игнорировал то, что даже ее известность Конфуцию не документирована в достаточной мере, не говоря уже о том, что «Книга перемен» с ее подвижностью понятий по духу совершенно чужда Конфуцию, который, несомненно, является величайшим защитником формальной статичности понятий, незыблемости морально-политических законов и даже номенклатуры их. Подробнее об этом мы еще будем говорить во второй части работы.

[116] Приводя мнение Хуан Цзун-си, наш автор по существу ничего нового в этой главе не дает от себя, все ее основное содержание ясно выражено в пространном заглавии. Поэтому мы тут не детализируем пересказ.

[117] Из контекста главы следует, что под «двумя авторами» Пи Си-жуй подразумевает Ван Би и Чэн И-чуаня.

[118] Имеется в виду одна из шести категорий иероглифов, описанных в словаре Сюй Шэня, — категория *цзя цзе*. О ней подробно см. нашу работу: *Щуцкий Ю.К.* Следы стадиальности в китайской иероглифике. — Яфетический сборник. 7. Л., 1932, с. 81—97.

[119] 龍圖.

[120] Защищая свою концепцию, Пи Си-жуй здесь впадает в крайность, ибо терминология в таких чертежах по большей части, очевидно, складывалась под сильнейшим влиянием «Книги перемен».

[121] 義理.

[122] 理.

[123] Подозрительность этого рассказа мы уже отмечали не раз.

[124] Пи Си-жуй, может быть сознательно, упускает из виду следующее обстоятельство: при династии Хань эпоха Конфуция была уже так основательно забыта (за полтысячелетие!), что ему можно было приписывать почитаемый текст, им даже не виденный. Времени прошло настолько много, что именно при Хань был приписан не просто текст, а облик настоящего божества скромному архивариусу, старшему современнику Конфуция — Лао-цзы. Поэтому, с нашей точки зрения, хотя материалы ханьских эпитафий и являются безупречными иллюстрациями принятых тогда теорий о «Книге перемен», они для нас никак не служат доказательствами утверждения Пи Си-жуя, что Конфуций был автором «Книги перемен».

[125] 余永梁 (*Юй Юн-лян*). 易卦爻辭的時代及其作者 (Эпоха и автор афоризмов при гексаграммах и отдельных чертах «[Книги] перемен»). — 國立中央研究院. 歷史語言研究所集刋. Т. I. Ч. 1. Пекин, 1928, с. 29—47.

[126] 卦, 筮, 蓍.

[127] 卜, 卜筮, 筮卜.

[128] 卜, 筮.

[129] Мы считаем, однако, необходимым оговориться: это сходство менее значительно, чем ярко бросающееся в глаза различие, особенно в языке. Самыми схожими оказываются лишь те цитаты, которые представляют собою общие места, совершенно не выразительные и встречающиеся почти в любом тексте. Поэтому данный материал, являющийся в статье автора основным аргументом, нам не кажется убедительным.

[130] Автор, как нам кажется, подходит к своим материалам недостаточно осторожно и внимательно. Так, например, только потому, что в тексте упоминаются (изредка) рабы, рабыни, раковины в роли денег и попадаются другие термины, характерные для начала Чжоу, он относит в основном к этому времени и весь памятник. Он не задумывается над тем, что термины эти, встречаясь в тексте лишь спорадически, не характерны для него. Их легко объяснить как архаизмы, если даже считать, что текст этот сложился не раньше VIII века до н.э. Юй Юн-лян, очевидно, строит свою гипотезу под влиянием цитаты из «Си цы чжуани», где говорится о возникновении «Книги перемен» на грани между династиями Инь и Чжоу. Но, во-первых, нет оснований слепо доверять «Си цы чжуани», а во-вторых, там ведь говорится о возникновении книги, а не о ее

создании в основной и главной части. В этом отношении, как и в некоторых других, наша точка зрения не совпадает со взглядом Юй Юн-ляна.

[131] 周易經翼通解 (Полное объяснение основного текста и «крыльев» «Чжоуской [книги] перемен»).

[132] То есть в «Си цы чжуани».

[133] Эта фраза из «Лунь юя» (VII, 16/17. — *А.К.*) вызывала во всей комментаторской литературе весьма различные толкования. Спор шел главным образом по вопросу о словах «五十» («пятьдесят»): понимать ли их как «к пятидесяти годам» или «еще пятьдесят лет». Параллельно возбуждался вопрос: в каком возрасте это было сказано Конфуцием. Одни стояли за 70 лет, другие — за 45—46. Наконец, наиболее радикально настроенный сунский комментатор Лю Ань-ши 劉安世 полагал, что здесь описка: «五十» («пятьдесят») вместо «卒» («в конце концов»). Можно согласиться с Канно Матиаки (簡野道明.論語解義 [Разъяснение смысла «Лунь юя». — *А.К.*]. Токио, 1928, с. 220—221) в его критике китайской схоластической комментаторской литературы и признать наиболее вероятным версию, что Конфуцию было 45—46 лет, и перевести ее так, как это сделано здесь. Но более существенную критику мы находим в весьма серьезной и филологически точной работе Хонда Нариюки (本田成之.支那經學史論 [Об истории китайского канонoведения]. Киото, 1927), который доказывает, что вследствие порчи текста здесь напрасно думают о «Книге перемен», ибо слово «易» («[Книга] перемен») является лишь опиской вместо «亦» («тоже»). Это, конечно, не исключает, что «Книга перемен» в каком-то виде была известна Конфуцию.

[134] Имеются в виду периоды Ся, Инь (Шан) и Чжоу.

[135] 内藤虎次郎.易疑 (*Найто Торадзиро*. Эки-ги). — 中国研究 (Синагаку). 1923. Т. III, № VII, с. 1—16.

[136] Мы полагаем, что оба списка достаточно искажены многовековой традицией. Этим объясняются и их расхождения в именах (например, Гуан цзы-Чэн, Юй и Сунь Юй, цзы-Чэн), а также в последовательности имен.

[137] Разве он более достоверен, чем текст «Цзо чжуани»?

[138] Подробности о них см. в кн.: *Бунаков Ю.В.* Гадательные кости из Хэнани. Л., 1934.

[139] В такой аргументации, правда, нельзя не отметить противоречия, ибо за несколько страниц до этого Хонда ставил под сомнение те места «Цзо чжуани», которые говорят о гадании по «Книге перемен».

[140] 魯論語 (Луский «Лунь юй». — *А.К.*).

[141] 加我數年,五十以學易,可以無大過矣.

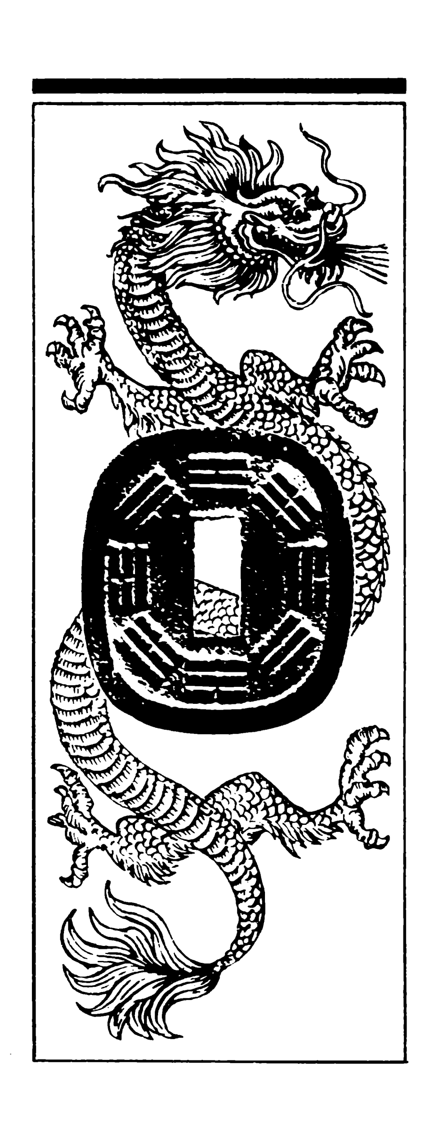
[142] 五十以學,亦可以無大過矣.

[143] Гипотеза Хонды не до конца убедительна, ибо в условиях того времени, при слабом общении жителей отдельных уделов, вполне возможно, что «Книга перемен» существовала при Мэн-цзы и, может быть, даже до него, но ему не была известна. Хонда, рассматривая проблему исключительно с филологической стороны, не принимает в расчет содержание памятника.

[144] Ниже мы увидим, что «близость» языка «Книги перемен» к языку «Цзо чжуани» лишь кажущаяся. Хонда не может себе представить значительный памятник без значительного автора. Как человек, воспитанный в духе филологической критики, он не может, конечно, согласиться со сказкой об авторстве Конфуция, однако не в силах помыслить и анонимного автора (вернее, авторов!) «Книги перемен».

Часть вторая

ИССЛЕДОВАНИЕ



ВВЕДЕНИЕ

Если первая часть данной работы представляет собою лишь краткую сводку того, что сделано для изучения «Книги перемен», то вторая часть имеет своею целью поделиться теми соображениями, которые у пишущего эти строки вызвало изучение памятника и связанных с ним текстов. Я прежде всего вынужден был поставить пред собой вопрос, в какой степени достоверен текст памятника. Работая над историей китайской философии, я на каждом шагу встречался с необходимостью обратиться к «Книге перемен» для того, чтобы объяснить тот или иной философский текст. Не говоря уже о таких важнейших в истории китайской философии произведениях, как трактат Ван Би «Чжоу и люэ ли» и работы авторов сунской школы, которые целиком выросли из идей «Книги перемен», необходимость навести в ней справку преследовала меня на каждом шагу даже в таких текстах, как произведения Ду Гуан-тина*[94]. Естественнее всего было обратиться к уже существующим переводам и исследованиям «Книги перемен», но их неудовлетворительность вынудила меня взяться за самостоятельное изучение памятника. Это было летом 1928 г., когда я изучал философию основоположника сунской школы Чжоу Дунь-и. Первые же строки обоих его трактатов*[95] потребовали полного понимания терминологии «Книги перемен», а важнейший для гносеологии Чжоу Дунь-и текст (гл. IV его «Тун шу») оказался тем рубиконом, через который я не мог перейти без длительного и сложного филологического и лингвистического этюда о термине *цзи*[1] («момент познания»), который взят Чжоу Дунь-и из «Книги перемен».

Постепенно выяснилось, что ни один из существующих переводов не может быть назван подлинно научным, так как ни один из них не построен на тексте, обработанном предварительной филологической критикой. Зачатки ее (и то лишь в виде личных мнений переводчика, не поддержанных рациональной аргументацией) можно найти только во вступительных статьях Р. Вильгельма к его переводу. Оставаясь по существу на традиционной точке зрения, которая, как известно, не проводит никакой грани между историческими данными и образами мифов, Р. Вильгельм решается только высказать сомнение в том, что текст «Вэнь янь чжуань» весь принадлежит Конфуцию или его ближайшим ученикам. Говорить о полной некритичности остальных переводчиков излишне.

Если переводы «Книги перемен» полностью привязаны к китайской традиции, то, как мы видели, точки зрения на данный памятник, высказанные европейскими китаеведами, наоборот, грешат полным отрывом от китайских материалов. Поэтому о ней в европейской науке высказывались или банальности, или ничего не говорящие информации, или

совершенно фантастические мнения. Особо стоит в европейской науке А. Масперо (во многом обязанный современным японским работам), который понимал, что «Книга перемен» — произведение китайской культуры, сложившееся в кругу древних придворных шаманов и отчасти писцов. Несмотря на это, все же до сих пор в синологии не была проведена работа, необходимая для окончательного суждения о данном памятнике и его месте в китайской литературе. Необходима была филологическая критика текста, решающая следующие проблемы: а) монолитность текста современной «Книги перемен»; б) дифференциация текста по содержанию; в) по технике мышления; г) по технике языка; д) диалект основного текста памятника и его отношения к другим, уже изученным диалектам древнекитайского языка; е) хронологическая координация частей «Книги перемен»; ж) отражение социального строя в основном тексте и связанное с этим определение приблизительной даты сложения основного текста; з) история изучения памятника в комментаторских школах и дифференциация этих школ; и) интерпретация памятника разными комментаторскими школами; к) влияние «Книги перемен» на китайскую философию; л) проблема филологического и интерпретирующего перевода.

ГЛАВА I

МОНОЛИТНОСТЬ ТЕКСТА СОВРЕМЕННОЙ «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

Несомненно, для уличного гадателя «Книга перемен» — неделимое единство. Он не задает себе даже вопроса о том, что перед ним: монолитный текст или собрание афоризмов, принадлежащих разным авторам и созданных в разное время. Отношение его к ней — сугубо практическое; для него это только справочник для гадания, а откуда он взялся и когда возник, не существенно. Единственное, что можно ожидать от такого гадателя, это — уверенности в том, что триграммы начертаны Фу-си, а «Десять крыльев» написаны Конфуцием. Эта точка зрения проникла и в «кабинеты» японских «ученых ицзинистов». Мне удалось найти в Осаке у букиниста книгу Охата Дзюсая — одного из чернокнижников современной Японии, озаглавленную «Лекции о науке [гадания по „Книге] перемен" с практическими примерами и жизненными решениями»[1]. В этом трехтомном «труде» сочинитель вовсе не интересуется авторством памятника, однако комментирует не весь текст, который можно найти в изданиях «Книги перемен». Так, «Си цы чжуань» и остальные «крылья» у него отсутствуют. На первый взгляд в этом можно было бы усмотреть проявление критицизма, на деле же все объясняется гораздо проще: известно, что при гадании текст «Си цы чжуани» и прочих «приложений» не принимается в расчет. Поэтому эти тексты и не интересуют Охата; он «объясняет» только те, которые могут «выпасть» гадающему. В составе, в котором тексты «Книги перемен» напечатаны у Охата, они применяются как совершенное монолитное единство*[96].

На каком бы уровне развития критической мысли ни стояли китайские писатели, касавшиеся текста памятника, неоднородность его до такой степени очевидна, что даже традиция указывает на «четырех совершенномудрых» авторов: Фу-си принадлежат 8 первоначальных триграмм, на основе которых он образовал 64 гексаграммы; Вэнь-ван присоединил к ним афоризмы; Чжоу-гун создал афоризмы к отдельным чертам; Конфуций же написал «приложения» — «Десять крыльев». Впоследствии было высказано много иных суждений. Что такое «Фу-си» — определенное лицо или целая эпоха? Допустим, что это какой-то человек; допустим, что и восемь триграмм созданы им; но 64 гексаграммы? Им ли они созданы, или появились позднее? Первая точка зрения в исторической традиции обычна, но уже в древности высказывались и другие мнения. Так, Чжэн Сюань полагал, что гексаграммы создал Шэнь-нун, Сунь Шэн — что Юй, а Сы-ма Цянь, Бань Гу и Ян Сюн приписывали их Вэнь-вану.

«Мы не располагаем историческими данными, на основании которых можно было бы выбрать какое-либо из этих мнений и остановиться на нем», — пишет Эндо̄ Рюкити[2]. Я полагаю, что мы вообще не располагаем серьезными историческими свидетельствами для сколько-нибудь серьезного разговора о традиционных «четырех совершенномудрых» авторах. Версия о них сложилась тогда, когда еще не умели различать исторический документ и легенду; не понимали, что если легенда и может указывать на действительность, то совершенно иначе, чем исторический документ. Задача исследователя — не принимать легенду наивнореалистически, но и не отбрасывать ее высокомерно. Необходимо сквозь образы легенды (художественного произведения!) увидеть стоящие за ними факты.

Легенда о «четырех совершенномудрых» авторах указывает прежде всего на неоднородность текста памятника. Ведь, если бы этот текст был во всех отношениях единообразным, то никому и в голову не пришло бы говорить о его авторах. Совершенно несущественно, кому из легендарных героев приписывает тот или иной схоластический комментатор ту или другую часть «Книги перемен». Существенно то, что даже такие комментаторы ощущали ее как собрание различных текстов. Я считаю, что даже основной текст «Книги перемен» не является единым. При этом я имею в виду не простые интерполяции (на что уже обращалось внимание; см., например, указанную выше статью Т. Найто̄); я имею в виду многослойность самого основного текста, если из него даже вычеркнуть все позднейшие вставки, отмеченные в критической литературе. Насколько мне известно, на это в литературе еще не обращалось внимание[3].

В основном тексте совершенно ясно расчленяются афоризмы при гексаграммах и афоризмы при отдельных чертах. В первых — не найти и намека на черты гексаграмм, тогда как последние — понять можно только в их отношении к отдельным чертам. Более того, текст афоризмов при отдельных чертах становится понятным только при учете специфических качеств шести позиций гексаграмм и двух типов черт.

Привожу выписку из моего интерпретирующего перевода гекс. № 2, который построен на данных комментариев Ван Би, Оу-и и Ито̄ То̄гая[4]. И вторая, и пятая черты этой гексаграммы (как средние в нижней и в верхней триграммах) выражают одно из самых важных качеств: уравновешенность[5], понимаемую как умение без крайностей всегда быть на должном месте. Это центральное положение выражено в образе, требующем расшифровки. Дело в том, что гамма красок по древнекитайским воззрениям состоит из пяти цветов и в ней желтый цвет занимает центральное положение. Поэтому в афоризмах, относящихся ко вторым и пятым чертам, часто встречаются образы, имеющие эпитет «желтый». Кроме того, желтый цвет — это «цвет земли»[6]. Пятая черта в данной гексаграмме является главной и занимает самое выгодное положение в верхней триграмме, обозначающей внешнее, символизирует возможность проявления вовне. Внешнее — это своего рода одежда. Но так как здесь речь идет о земле, то и ее положение, низшее по отношению к небу, находит свое отражение в том, что в образе указана нижняя часть китайской одежды «юбка». Благоприятность этой

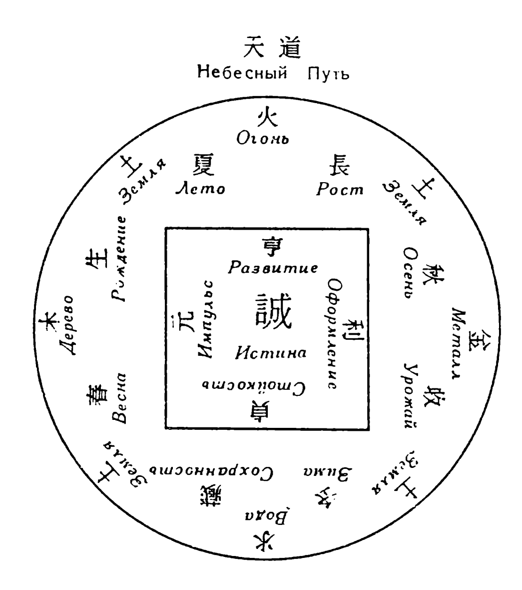
позиции дает возможность говорить здесь не только о «счастье», но даже об «изначальном счастье». После этих объяснений, вероятно, не покажется странным и непонятным текст: «Слабая черта на пятом месте: желтая юбка, изначальное счастье».

Приходится текст афоризмов к отдельным чертам считать особым (а ввиду его большей развитости, и позднейшим) текстом. Если мы отделяем текст афоризмов при гексаграммах как более древний слой основного текста, то при более тщательном рассмотрении и он оказывается не монолитным. Можно заметить, что в целом ряде гексаграмм встречаются (полностью или частично) загадочные термины: *юань, хэн, ли* и *чжэн*[7]. Изучим более детально их роль в тексте памятника, чтобы тем самым провести анатомию текста, который я, пока условно, назвал более древним слоем основного текста.

В комментаторской литературе существуют две системы объяснения этих терминов. Одни комментаторы (например, Чжу Си) формулу из четырех знаков *юань-хэн ли-чжэн* сочетают попарно и, связывая их с названием гексаграммы в целое предложение, полагают, что это два сказуемых к общему подлежащему — названию гексаграммы. В таком случае получается фраза *Цянь юань хэн ли чжэн*[8], которую (принимая во внимание глоссы Чжу Си) следует перевести: «Творческое небо есть великое всепроницание и должная непоколебимость». Однако с этим пониманием трудно согласиться, так как слишком развитая в грамматическом отношении конструкция вряд ли возможна в столь архаическом тексте[9]. Другие комментаторы (например, Чэн И-чуань, продолжающий в этом отношении традицию Ван Би и комментария «Вэнь янь чжуань», а также и маньчжурский перевод «И цзина» «*Хани араха убалямбуха чжичжунга номунь*») рассматривают эти четыре слова как отдельные, не связанные в контекст фразы. Это, полагают они, лишь перечисление четырех качеств[10] творчества. Исходя из данной традиции, японский философ Кумадзава Бандзан (1619—1692) создал даже целую теорию о космическом проявлении этих четырех качеств творчества. Он приводит следующую схему своей космогонии[11] (см. рис.).

Вот как Кумадзава толкует ее. «Четырехугольник — это образ молчаливо-недвижного [духа]; круг — это образ разливающейся и живодвижущейся [материи]. Четырехугольник — это изображение формы; круг — это изображение материи. Космос — это только форма и материя. Небесный Путь — абсолютно-истинный и неощутимый. Поэтому в середине пишу слово „истина": т.е. истина — это Небесный Путь. В нем спонтанно существуют ступени: импульс, развитие, оформление, стойкость. Они называются четырьмя атрибутами неба. Четыре атрибута — собственно единая форма, непротяженный дух. Однако с того момента, когда началась космогония и стали существовать образы и тела, все нашло свое место. Дерево заняло место на востоке; дух материи дерева — импульс, и его помещаем слева. Огонь занял место на юге; дух материи огня — развитие, и его помещаем впереди. Металл занял место на западе; дух материи металла — оформление, и его помещаем справа. Вода заняла место на севере; дух материи воды — стойкость, и ее помещаем сзади. Форма импульса возбуждает материю дерева; она разливается и рождается все: это — весна. Форма развития

Схема мироздания по Кумадзава Бандзану



возбуждает материю огня; она разливается и все растет: это — лето. Форма определения[12] возбуждает материю металла; она разливается и все собирается, как урожай: это — осень. Форма стойкости возбуждает материю воды; она разливается и все сохраняется: это — зима. Земля заняла место в центре. Дух материи земли — это истина. Но акциденция земли стоит в соответствии со всеми временами года, поэтому помещаем ее на [всех] четырех углах. Порядок взаимного порождения [этих элементов] — дерево, огонь, земля, металл, вода. Поскольку огонь является матерью земли, постольку земля достигает высшей точки своего развития в юго-западном углу. Вот абсолютная форма, которая есть творчество неба и земли, демонов и духов, которая есть неиссякающая сокровищница»[13].

Необходимо отметить, что Кумадзава не изобретатель этих идей: они в основном взяты из комментария «Вэнь янь чжуань», так что нельзя их считать позднейшей спекуляцией, не имеющей ничего общего с древним пониманием «Книги перемен»[14]. Кумадзава только систематизировал искони известный материал.

Точка зрения этой комментаторской школы на «четыре качества» ближе к действительности, чем чжусианское их понимание. Однако я не могу целиком согласиться с такой интерпретацией, ибо «четыре качества», если их понимать в духе Кумадзавы, представляют собой настолько систематическое развитие творческого акта, что невозможен пропуск ни одного из этих звеньев творчества. Конечно, в сунской философии (например, у Чжоу Дунь-и) эти термины так и понимались: 1) импульс, необходимый для того, чтобы творческий акт сущего устремился к проявлению в меоне; 2) проницание (развитие) сущего в меон; 3) оформление (-определение) сущего меоном и 4) стойкость уже сотворенного. Но именно эта систематичность не допускает пропуска какого-нибудь из этапов творчества. Если бы это понимание «четырех качеств» было

верным в приложении к «Книге перемен», то «четыре качества» появлялись бы в тексте только все вместе. Но так ли это? Следующая схема дает наглядный пример того, насколько несистематично появление терминов *юань, хэн, ли, чжэн* в древнейшем слое основного текста. (В этой схеме гексаграммы обозначены условно двоичными числами: «1» передает целую черту, а «2» — прерванную; первая цифра слева соответствует нижней черте гексаграммы, а крайняя правая цифра — верхней черте. Так превращенные в цифры гексаграммы могут быть расположены в систематическом порядке, в котором нетрудно найти любую из них.)*[97] Знак «–» означает отсутствие «четырех качеств», «+» — присутствие их.

№	гекс.	№	гекс.	№	гекс.	№	гекс.
[1]	111111+	[26]	111221+	[61]	112211−	[52]	221221−
[43]	111112−	[11]	111222−	[60]	112212+	[30]	121121+
[14]	111121+	[10]	112111−	[41]	112221−	[55]	121122+
[34]	111122+	[58]	112112+	[19]	112222+	[37]	121211−
[9]	111211+	[38]	112121−	[13]	121111−	[63]	121212+
[5]	111212−	[54]	112122−	[49]	121112−	[22]	121221+
[25]	122111+	[50]	211121−	[59]	212211+	[36]	121222−
[17]	122112+	[32]	211122+	[29]	212212−	[15]	221222+
[21]	122121+	[57]	211211−	[4]	212221+	[12]	222111−
[51]	122122+	[48]	211212−	[7]	212222+	[45]	222112−
[42]	122211−	[18]	211221+	[33]	221111+	[35]	222121−
[3]	122212+	[46]	211222+	[31]	221112+	[16]	222122+
[27]	122221−	[6]	212111−	[56]	221121−	[20]	222211−
[24]	122222+	[47]	212112+	[62]	221122+	[8]	222212−
[44]	211111−	[64]	212121+	[53]	221211−	[23]	222221−
[28]	211112−	[40]	212122−	[39]	221212−	[2]	222222+

Таким образом, мы видим, что в 32 гексаграммах (то есть ровно в половине всех случаев!) отсутствуют «четыре качества». В тех же гексаграммах, в которых есть упоминание «четырех качеств», оно бывает или полным, или частичным, а именно: упоминается одно качество — в 16 гексаграммах, два — в 7, три — в 3 и четыре — в 6 гексаграммах. Из этого видно, что наличие всех «четырех качеств» в гексаграмме отнюдь не правило, а, скорее, исключение.

Итак, если теория первой указанной школы не верна, так как находит синтаксические отношения между словами *юань, хэн, ли, чжэн,* где этих отношений нет, то вторая школа ошибается, усматривая связь в идейном содержании философемы, вкладываемой данной школой в смысл и последовательность этих слов.

Что же в самом деле они значили? Термин *юань*[15] в комментаторской традиции понимался в значениях «начало», «изначальный» или «великий». Но палеографический анализ знака, которым этот термин обозначается, анализ, поддерживаемый и филологической критикой[16], приводит к реконструкции основного значения слова: «голова», «главный», «начальный». Это поддерживает и пиктографический анализ, ибо две верхние черты в знаке *юань* (как и во множестве других знаков) равны со-

временному *шан* («верх»)[17], а нижний комплекс — *жэнь* («человек»)[18]. Таким образом, весь иероглиф значит «верхняя часть тела», «голова» и т.д. Поскольку это слово выступает в контексте первой гексаграммы как качество, атрибут творчества, как первый момент его, постольку в нем естественнее всего предположить значение «импульс», «инициатива» и т.п. В тех же контекстах, в которых это слово ясно выступает в адъективной функции, его можно передать русским «изначальный».

Термин *хэн*[19] все комментаторы объясняют глоссой *тун* («проникать»)[20]. Пиктографический анализ этого знака, данный Сюй Шэнем, устанавливает в нем графический элемент 亯 синтетической категории, состоящий из сокращения знака 高 *гао* («высокий», «высота») и 日 (вместо современной формы 了), который в архаической китайской письменности означал наполненную жертвенную чашу; его основное значение — «приносить жертву и служить духам». Жертвоприношения возносятся ввысь, поэтому приписан знак *гао*. К сожалению, пока не найдены материалы, бесспорно доказывающие правильность подобной этимологии знака 日 , однако в порядке гипотезы ее допустить можно. Она подтверждается следующими фактами. Во-первых, в архаической письменности часто дается пиктограмма части вместо целого, например: изображение головы барана вместо целого барана в знаке *ян*[21] «баран»[22]. Так же на каждом шагу знак 口 *коу* («рот») заменяет знак 言 *янь* («речь»). Во-вторых, иероглиф *коу* («рот») до сих пор имеет значение «устье» (например, *Хань коу*[23] «устье [реки] Хань» → «[город] Ханькоу») и «горлышко, отверстие сосуда» (например, *пин коу*[24]). Следовательно, *коу* «отверстие» может значить и «сосуд, чаша». Наконец, если знак *гао* дает изображение как профиль, а знак *коу* как план, то это еще ничего не опровергает, ибо, например, в иероглифе 軍 *цзюнь* «войско» ← «боевая крытая колесница» крыша ⼌ изображена как профиль, а колесница как план (日 кузов, | ось, 二 колеса).

Наша этимологическая гипотеза также поддерживается материалом, содержащимся в серьезном и хорошо документированном палеографическом словаре Таката Тадасукэ[25]. Термин *хэн*, по Т. Такате, значил «приносить жертву» и «вкушать жертвоприношения» в речи о богах, в параллель термину *сян*[26] («угощать гостя» → «вкушать») в речи о людях. Среди многочисленных (120) вариантов написания знака *хэн* Т. Таката приводит формы типа 亯 , в которых, по-видимому, отображено представление о зеркальном подобии и отождествлении приносящего жертву жреца и принимающего жертву божества, представление, как известно, присутствующее во всяком культе. В нем заложено убеждение, что жертва проникает к божеству. Отсюда значение «проникать» → «достигать» → «свершение» и, как дальнейшее развитие семантики в философском осмыслении комментаторов, → «развитие». Все это, конечно, исходит из архаического значения слова: «вознесение жертвы, принятой божеством», отождествляющее с ним жреца.

Контексты «Книги перемен» склоняют к тому, чтобы остановиться на значениях «свершение» и изредка «развитие», т.е. развитие и свершение того, что задумано в инициативе первого момента *юань* («импульс»).

Термин *ли* благодаря палеографическому анализу (в словаре «Шо вэнь» и у Такаты) раскрывается как сокращение знака *хэ* («гармони-

ческое сочетание», «примыкание вплотную») и *дао* («нож» → «разделять»)[27] (ср. функцию этого знака в *фэнь*[28] «разделить» → «доля», «часть» и т.п.). Если мы примем во внимание, что всякая грань, оформляющая предмет, в такой же мере отделяет его от одного предмета, в какой и соединяет его с иным, ставит предметы в соприкосновение, то понятно, почему в философском контексте это слово значит «оформление», «определение» (ср. приведенную выше схему Кумадзава Бандзана). Отсюда значения «соответствующий», «подходящий» (общая для комментаторов глосса: *ли* равно *и*[29]), «благоприятный». Эти значения отражены и в маньчжурском переводе *ачабунь* («...соответствие, ...польза, ...встреча»)[30]. Другое значение слова *ли* («точить нож», «острый»), вероятно, происходит от перенесения на этот знак значения его омонима *ли*[31] («точильный камень», «точить»).

Контекст склоняет в данном случае к выбору значения «благоприятный».

Термин *чжэн* (читается также *чжэнь*)[32] комментаторы понимают как *чжэн-гу*[33] («верный и крепкий»). Палеографический анализ[34] указывает, что в современной форме *чжэн* (*чжэнь*) мы имеем схождение знаков *чжэн* (*чжэнь*) и *дин*[35] («треножник», «незыблемость»). Собственно *чжэн* (*чжэнь*) состоит из знаков *бу* («гадать», «спрашивать решение оракула») и *бэй* («раковина») как сокращения знака *чжи* («жертвоприношения», «дары»)[36]. В те времена, когда создавался данный знак, существовало убеждение, что высшая мудрость в решении вопросов жизни дается в ответах оракула, который ублаготворен жертвоприношением.

Люди, убежденные в этом, создали знак *чжэн* с указанным выше значением, и поскольку к решению оракула они относились как к чему-то незыблемому, постольку 1) естественно появление у этого иероглифа значения «незыблемость», «стойкость», «правота» и 2) понятны причины его схождения с *дин* («треножник», «незыблемость»).

Контексты «Книги перемен» склоняют выбрать для перевода слова *чжэн* значение «стойкость».

Для понимания этих четырех терминов существенно еще одно наблюдение: в «Книге перемен» они не стоят в тесной связи со всей фразой, если она не состоит только из этих четырех знаков; они точно вкраплены в текст, как *цзи* («счастье»), *сюн* («несчастье»), *хуй* («раскаяние»)[37] и другие подобные слова, которые, по основательному предположению А. Конради, являются позднейшими приписками. Я не утверждаю здесь, что это действительно позднейшие приписки, а ссылаюсь лишь на верное языковое чутье немецкого ученого, ощутившего разнородность текста «Книги перемен» и этих терминов, стоящих как бы вне конструкции фразы. Только термины *юань* и *ли*[38] иногда органически входят в контекст фразы. Кроме того, в тексте слова *хэн* и *чжэн* встречаются изолированно, а *юань* и *ли* — только в связи с другими (последующими) словами; следовательно, они выступают как определение и сказуемое*[98].

Таким образом, можно сделать вывод, что эти термины представляют какой-то особый слой текста. Для объяснения их присутствия я могу предложить только следующую гипотезу: фразы, построенные из знаков *юань, хэн, ли, чжэн,* представляют собою мантические формулы, значе-

ние которых утрачено. Однако их полный аморфный синтетизм свидетельствует, что эти формулы гораздо древнее остального текста. Вероятно, они — остатки более ранней системы гадания[39].

Мне при данной гипотезе незачем считать их позднейшими приписками к тексту, как это делает А. Конради. Ведь его к этой мысли склонило предположение, что основной текст — это словарь, по которому вдруг начали гадать и к которому сделали пояснительные приписки. Гораздо естественнее, по-моему, представить себе следующее. Система гадания на тысячелистнике сложилась под влиянием другой, более древней системы, из которой частично была заимствована и терминология. Первоначально эта новая система располагала только названиями гадательных категорий (названиями гексаграмм) и формулами, построенными из терминов *юань, хэн, ли, чжэн*.

Эти именно формулы, ввиду их лаконичности и многозначности, потребовали объяснений, которые были составлены из ходких поэтических образов, культовых изречений, поговорок[40] и т.п. Они-то и составили как позднейший слой текст «Книги перемен».

Чтобы еще детальнее изучить подлинно древнейший слой памятника — названия гексаграмм и мантические формулы, построенные из слов *юань, хэн, ли, чжэн,* — напомню, что только половина гексаграмм (32 из 64) снабжена этими мантическими формулами, а в остальной половине (также 32 из 64) они отсутствуют. Повторю, что формулы из одного термина имеются в 16 гексаграммах, из двух терминов — в 7, из трех — в 3, из четырех — в 6. Мантические термины, встречающиеся только в мантических формулах (т.е. в древнейшем, или первом, слое основного текста, см. ч. 2, гл. I), присутствуют в следующем количестве гексаграмм: *юань* — 9, *хэн* — 28, *ли* — 12, *чжэн* — 14, — в сумме составляя 63 случая. Мантические термины, встречающиеся в афоризмах при гексаграммах без мантических формул (т.е. во втором слое основного текста, см. ч. 3), присутствуют в следующем количестве гексаграмм: *юань* — 4, *хэн* — 12, *ли* — 30, *чжэн* — 20, — в сумме составляя 66 случаев*[99]. В развернутом виде эти данные демонстрируют таблицы.

Число упоминаний мантических терминов

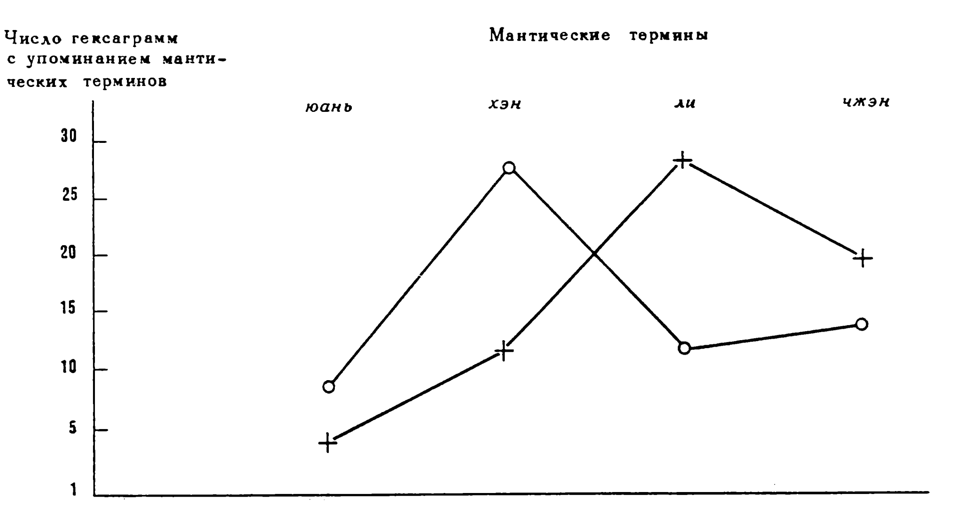
	В формулах	В афоризмах
юань	9	4
хэн	28	12
ли	12	30
чжэн	14	20
итого	63	66

В таблице «Частоты мантических терминов» знаком «о» обозначены мантические термины, встречающиеся только в мантических формулах (в первом слое основного текста), а знаком «+» — встречающиеся в афоризмах без формул (во втором слое основного текста). Линия о—о—о—о показывает частоту мантических терминов только в мантических формулах, а линия х—х—х—х — их частоту во всех текстах гексаграмм, т.е. как в мантических формулах, так и в афоризмах.

Частоты мантических терминов в основном тексте «Книги перемен»

№ гекса-граммы	Мантические термины *юань*	*хэн*	*ли*	*чжэн*	Число различных мантических терминов 0 1 2 3 4
1	o	o	o	o	
2	o	o	o	o	
3	o	o	o	o	
4		o	+	+	
5		+	+	+	
6			+		
7				o	
8	+			+	
9		o			
10		+			
11		+			
12			+	+	
13		+	+	+	
14	o	o			
15		o			
16			+		
17	o	o	o	o	
18	o	o	+		
19	o	o	o	o	
20					
21		o	+		
22		o	+		
23			+		
24		o	+		
25	o	o	o	o	
26			o	o	
27				+	
28		+	+		
29		+			
30		+	o	o	
31		o	o	o	
32		o	+	+	
33		o	+	+	
34			o	o	
35					
36			+	+	
37			+	+	
38					
39			+	+	
40			+		
41	+	+	+	+	
42			+		
43			+		
44					
45		o	+	+	
46	o	o			
47		o		o	
48					
49	+	+	+	+	
50	+	+			
51		o			
52					
53			+	+	
54			+		
55		o			
56		+		+	
57		+	+		
58		o	o	o	
59		o	+	+	
60		o		+	
61			+	+	
62		o	o	o	
63		o	+	+	
64		o	+		

Степень распространенности мантических терминов в формулах и афоризмах



Материалы таблиц приводят к следующим рассуждениям.

1. Количество гексаграмм, лишенных мантических формул (32), точно равно их количеству, в которых формулы присутствуют (32).

2. В работе «И сюэ ци мэн» («Наука об „И [цзине]" для начинающих»[41]) Чжу Си развивает целую теорию (базирующуюся на материале «Си цы чжуани») о постепенном увеличении черт в символах «Книги перемен»: а) два символа из одной черты: — - - ; б) четыре символа из двух черт: ⚌ ⚏ ⚎ ⚍ ; в) восемь символов из трех черт: ☰ ☷ ☵ ☲ ☳ ☶ ☴ ☱ ; г) шестнадцать символов из четырех черт: ≣ ≣ ≣ ≣ и т.д.; д) тридцать два символа из пяти черт: ≣ ≣ ≣ ≣ и т.д. и, наконец, — 64 гексаграммы. Таким образом, 64 гексаграммы могли произойти из 32 символов, состоявших из пяти черт каждый, к которым было прибавлено по одной черте: — или - - .

3. Т. Найто̄ склоняется к мысли о том, что древнейший текст «Книги перемен» был построен на основании символов, состоявших из пяти и менее черт, но не из шести.

Из этих соображений могло бы следовать, что когда-то, до возникновения 64 гексаграмм и текста к ним, было лишь 32 символа по пяти черт; к этим символам затем был приложен соответствующий текст, который, в значительно пополненном виде, вошел в известную нам «Книгу перемен». Однако, как ни заманчива эта гипотеза, — верна ли она?

Если бы гексаграммы развились из 32 пентаграмм, при которых не было мантических формул (или, наоборот, которые были снабжены ими), то a priori должно было бы оказаться, что среди комплекса гексаграмм, имеющих мантическую формулу, или среди комплекса гексаграмм, лишенных ее, не должно быть внутри одного или другого комплекса совпадающих пентаграмм, полученных путем изъятия одной из черт гексаграммы. Так, например, если верно, что гексаграммы, имеющие мантическую формулу, произошли из пентаграмм, к которым были при-

бавлены сверху линии —— и – – , и так произошло увеличение их числа до 64 гексаграмм, т.е. если верно, что, например:

䷆ и ䷃ произошли из ⚋⚋⚋⚊⚋ ,

то эти две гексаграммы должны быть в разных комплексах и в гексаграммах одного и того же комплекса должна была бы проявиться индифферентность к одной из черт: ведь добавлять можно было шестую черту на любую позицию. Следующие списки показывают, что это не так.

Гексаграммы, имеющие мантические формулы: № 1, 2, 3, 4, 7, 9, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 45, 46, 47, 51, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64.

По верхней черте индифферентность не может идти, ибо при ее снятии неразличимы гексаграммы 4 и 7 (212221 и 212222).

По пятой черте — то же: 1 и 14 (111111 и 111121).

По четвертой черте — то же: 1 и 9 (111111 и 111211).

По третьей черте — то же: 21 и 30 (122121 и 121121).

По второй черте — то же: 19 и 24 (112222 и 122222).

По первой черте — то же: 2 и 24 (222222 и 122222).

Гексаграммы, лишенные мантических формул: № 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 20, 23, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 61.

По верхней черте индифферентность не может идти, ибо при ее снятии неразличимы гексаграммы 38 и 54 (112121 и 112122).

По пятой — то же: 61 и 41 (112211 и 112221).

По четвертой — то же: 10 и 61 (112111 и 112211).

По третьей — то же: 37 и 42 (121211 и 122211).

По второй — то же: 43 и 49 (111112 и 121112).

По первой — то же: 20 и 42 (222211 и 122211).

Следовательно, ни гексаграммы без мантической формулы, ни гексаграммы с нею не могут быть сведены к пентаграммам, к которым были прибавлены целая или прерывистая черты на одну из шести позиций. Ибо, если бы это было так, то на какой-нибудь позиции в них была бы индифферентность к целой или прерывистой чертам.

Таким образом, приходится отбросить гипотезу, что 64 гексаграммы произошли из 32 пентаграмм, снабженных мантической формулой или лишенных ее*[100]. Остается предположить лишь то, что гексаграммы (которые, вопреки мнению Чжу Си, не произошли из пентаграмм) когда-то все были снабжены мантическими формулами, последние в силу порчи текста у ряда гексаграмм были утрачены или включены в последующий слой афоризмов. Из приведенного выше табличного материала видно, что если мантическая формула и отсутствует у ряда гексаграмм, то термины ее включены в текст афоризмов.

Однако, несмотря на такое включение мантических терминов (и даже формул) в текст афоризмов, их нельзя считать единым текстом. По строю языка, по форме мышления, по объему содержания названия гексаграмм и мантические формулы, с одной стороны, и афоризмы при гексаграммах — с другой, несомненно представляют собою два разных слоя основного текста. Это положение мне кажется верным потому, что в первом слое мы имеем текст, построенный на вариациях все время повторяющихся четырех терминов *юань, хэн, ли, чжэн* (если не считать

названий гексаграмм), текст же афоризмов при отдельных гексаграммах, если и не лишен некоторых повторений, то, во всяком случае, не характеризуется ими. Это особенно ясно из приводимого ниже полного списка афоризмов, встречающихся во втором слое «Книги перемен». (Список расположен по графической системе О. Розенберга*[101], по первому знаку афоризма, цифры указывают № гексаграмм. Таким образом, он служит указателем к данному слою текста*[102].)

УКАЗАТЕЛЬ АФОРИЗМОВ ПРИ ГЕКСАГРАММАХ

Гексаграммы без афоризмов: 1, 14, 34, 58.

昼日三接	35	В круговороте дня трижды принимать <подданных>
至于八月有凶	19	Когда настанет восьмая луна, будет несчастье
王假有廟	45,59	Царь приближается к обладателям храма
王假之	55	Царь приближается к нему
往來井井	48	Уйдешь и придешь, но колодец останется колодцем
征凶	54	В походе — несчастье
宜日中	55	Надо солнцу быть в середине <своего пути>
盥而不荐	20	Умыв руки, не приноси жертв
[匪人]	12	[Неподходящий человек]
匪我求童蒙童蒙求我	4	Не я добываю юношей, юноши добывают меня
密雲不雨自我西郊	9	Плотные тучи — и нет дождя; <они> — из нашей западной окраины
出入無疾	24	Выходу и входу не будет вреда
君子有攸往	2	Княжичу есть куда выступить
君子有終	15	Княжичу — обладать совершенством
[貞]吉	27	[Стойкость] к счастью
吉原筮	8	Счастье. Вникни в гадание
苦節不可貞	60	Горе ограничено; <оно> не может быть стойким
告自邑	43	Говори от своего города
[習坎]	29	[Двойная бездна]
畜牝牛吉	30	Разводить коров — к счастью
利君子貞	13	Благоприятна княжичу стойкость
利西南	40	Благоприятен юго-запад
利西南得朋東北喪朋	2	Благоприятно: на юго-западе найти друзей, на северо-востоке потерять друзей
利西南不利東北	39	Благоприятен юго-запад; неблагоприятен северо-восток

利有攸往	24,32,41,42, 43,45,57	Благоприятно иметь, куда выступить
利有攸往亨	28	Благоприятно иметь, куда выступить; свершение
利用獄	21	Благоприятно тому, чтобы воспользоваться раздорами
利涉大川	5,13,18,26, 42,59,61	Благоприятен брод через великую реку
利艱貞	36	Благоприятна в трудности стойкость
利建候	3	Благоприятно возведение князей
利建候行師	16	Благоприятно возведение князей и движение войск
利見大人	6,39, 45,57	Благоприятно свидание с великим человеком
利貞	4,32,53, 59,61,63	Благоприятна стойкость
利女貞	37	Благоприятна женщине стойкость
行有尙	29	Действия будут одобрены
其庭不見其人無咎	52	Проходя по своему двору, не заметишь своих людей; хулы не будет
可貞	41	Возможна стойкость
可小事不可大事	62	Возможны дела малых; невозможны дела великих
亨	30	Свершение
亨 [利貞]	45	Свершение; [благоприятна стойкость]
孚号	43	С правдой возглашай
有言不信	47	Будут речи, <но они> неверны
有孚窒	6	Обладателю правды — препятствие
有孚惟心亨	29	Обладателю правды — только в сердце — свершение
有孚元亨	5	Обладателю правды — изначальное свершение*[103]
有孚元吉無咎	41	Обладателю правды — изначальное счастье. Хулы не будет
有孚顒若	20	Владея правдой, будь нелицеприятен и строг
有厲	43	Будет опасность
有攸往夙吉	40	Если есть куда выступить, то уж заранее будет счастье
朋来無咎	24	Друзья придут; хулы не будет
用大牲吉	45	<Для жертвоприношения> указаны крупные животные; счастье
用見大人	46	Указано свидание с великим человеком
‹同人› 于野亨	13	<Родня> на полях; свершение
南征吉	46	Поход на юг — к счастью

初筮告再三瀆瀆則不告	4	По первому гаданию — возвещу; повторное и третье — смутит; раз смутит — не возвещу
初吉終亂	63	В начале — счастье; в конце — беспорядок
曷之用二簋可用亨	41	Что нужно <для жертвоприношения>? — и двух <вместо восьми> чаш достаточно для жертвоприношения*[104]
勿恤	46	Не скорби
勿用有攸往	3	Не показано, чтоб было, куда выступить
勿用取女	44	Не показано, чтоб брать жену
勿憂	55	Не беспокойся
揚于王庭	43	Поднимешься до царского двора
惕中吉終凶	6	С трепетом блюди середину — счастье; крайность — к несчастью
大往小來	12	Великое отходит, малое приходит
大吉	62	Великое счастье
大人吉無咎	47	Великому человеку счастье; хулы не будет
棟橈	28	Стропила прогибаются
康侯用錫馬蕃庶	35	Удовлетворенному князю надо жаловать коней в великом изобилии
豚魚吉	61	Вепрям и рыбам счастье
震驚百里不喪匕鬯	51	Молния пугает за сотню поприщ, но она не опрокинет и ложки <жертвенного вина>
震來虩虩笑言啞啞	51	Молния приходит... о, о! <а пройдет — и> смеемся ха-ха!
旅貞吉	56	В странствии стойкость — к счастью
〈艮〉其背	52	<Сосредоточенность на> своей спине
取女吉	31	Брать жену — к счастью
反復其道	24	Обратно вернешься на свой путь
改邑不改井	48	Меняют города, но не меняют колодец
〈履〉虎尾不咥人亨	10	<Наступи на> хвост тигра; если не укусит тебя — свершение
丈人吉無咎	7	Возмужалому человеку — счастье. Хулы не будет
牝馬之[貞]	2	[Стойкость] кобылицы
巳日乃孚元亨利貞悔亡	49	Если до последнего дня будешь полон правды, то будет изначальное свершение, благоприятная стойкость, раскаяние исчезнет
七日來復	24	Через семь дней — возврат
先甲三日後甲三日	18	<Будь блителен> за три дня до начала и три дня после начала

先迷後得主	2	Выдвинется <он> — заблудится, последует — найдет господина
觀頤自求口實	27	Созерцай скулы: <они> сами добывают то, что наполняет рот
元[吉]亨	50	Изначальное [счастье] свершение
[元]永[貞] 無咎	8	[Изначальная] вечная [стойкость]. Хулы не будет
無咎	7,17,24,32, 41,47,52	Хулы не будет
無所往其來復吉	40	Если некуда выступить, то оно <разрешение> наступит, и опять будет счастье
無喪無得	48	Ничего не утратишь, но ничего и не приобретешь
無攸利	54,64	Ничего благоприятного
飛鳥遺之音	62	От летящей птицы оставшийся голос
羸其瓶凶	48	Разобьешь бадью — несчастье
汔至亦未繘井	48	Почти достигнешь <воды>, но еще не хватит веревки для колодца
不宜上宜下	62	Не следует подниматься, следует спускаться
不利君子貞	12	Не благоприятна княжичу стойкость
不利即戎	43	Не благоприятно браться за оружие
不利有攸往	23,25	Не благоприятно иметь, куда выступить
不利涉大川	6	Не благоприятен брод через великую реку
不寧方來後夫凶	8	Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему — несчастье
不家食吉	26	Кормись не <только от своего> дома: счастье
不獲其身	52	Не воспримешь своего тела
其匪正有眚	25	У того, кто не прав, будет <им самим вызванная> беда
貞吉	5,39	Стойкость — к счастью
小往大來吉亨	11	Малое отходит, великое приходит; счастье, развитие
小利貞	33,63	Малому — благоприятна стойкость
小亨	56,57	Малому — свершение
小事吉	38	В незначительных делах счастье
小狐汔濟濡其尾	64	Молодой лис почти переправился, но вымочил хвост
女壯	44	У женщины — сила
女歸吉	53	Женщина уходит <к мужу> — счастье
安貞吉	2	Пребудешь в стойкости — будет счастье
終凶	6	Крайность — к несчастью

Всего насчитывается 112 афоризмов. Из них повторяющихся — лишь 11. Это слишком малый процент, чтобы считать их формулами, подобными мантическим*[105].

Уже из этого одного явствует, что часть текста «Книги перемен», названная мною выше древнейшей, разделяется на два слоя.

Первый слой состоит только из названий гексаграмм и мантических формул. Второй же слой — афоризмы при гексаграммах со включенными в них цитатами из первого слоя.

Привожу перевод первого слоя основного текста «Книги перемен» (названия гексаграмм и мантические формулы).

<1> Творчество. Главное свершение; благоприятна стойкость.
<2> Исполнение. Главное свершение; благоприятна стойкость кобылицы.
<3> Начальная трудность. Главное свершение; благоприятна стойкость.
<4> Недоразвитость. Свершение.
<5> Необходимость ждать.
<6> Тяжба (Суд).
<7> Войско. Стойкость.
<8> Приближение.
<9> Воспитание малым. Свершение.
<10> Поступь (Наступление).
<11> Расцвет.
<12> Упадок.
<13> Родня (Единомышленники).
<14> Владение многими (Обладание великим). Главное свершение.
<15> Смирение. Свершение.
<16> Вольность.
<17> Последование. Главное свершение; благоприятна стойкость.
<18> <Исправление> порчи. Главное свершение.
<19> Посещение. Главное свершение; благоприятна стойкость.
<20> Созерцание.
<21> Стиснутые зубы. Свершение.
<22> Убранство. Свершение.
<23> Разорение (Разрушение).
<24> Возврат. Свершение.
<25> Беспорочность. Главное свершение; благоприятна стойкость.
<26> Воспитание великим. Благоприятна стойкость.
<27> Питание.
<28> Переразвитие великого.
<29> Бездна ((Повторная) опасность).
<30> Сияние. Благоприятна стойкость; свершение.
<31> Сочетание (Взаимодействие). Свершение; благоприятна стойкость.
<32> Постоянство. Свершение.
<33> Бегство. Свершение.
<34> Великая мощь (Мощь великого). Благоприятна стойкость.
<35> Восход.
<36> Поражение света.
<37> Домашние.
<38> Разлад.
<39> Препятствие.
<40> Разрешение.
<41> Убыль.
<42> Приумножение.
<43> Выход.
<44> Перечение.
<45> Воссоединение. Свершение.
<46> Подъем. Главное свершение.
<47> Истощение. Свершение; стойкость.
<48> Колодец.
<49> Смена.
<50> Жертвенник.
<51> Молния (Возбуждение). Свершение.
<52> Хребет (Сосредоточенность).
<53> Течение.
<54> Невеста.
<55> Изобилие. Свершение.
<56> Странствие.
<57> Проникновение.
<58> Радость. Свершение; благоприятна стойкость.
<59> Раздробление. Свершение.
<60> Ограничение. Свершение.
<61> Внутренняя правда.
<62> Переразвитие малого. Свершение; благоприятна стойкость.
<63> Уже конец. Свершение.
<64> Еще не конец. Свершение.

Таким образом, основной текст, который необходимо отделить от архаической комментаторской литературы, в свою очередь разделяется на три слоя.

Первый слой — названия гексаграмм и мантические формулы.

Второй слой — афоризмы при гексаграммах (со включением цитат из первого слоя).

Третий слой — афоризмы при отдельных чертах (со включением цитат из первого и второго слоя).

Хотя до наших дней «Книга перемен» в традиционных школах комментаторов трактуется как единый текст, однако сомнения в его монолитности высказывались и в Китае, и в Японии и прежде, и теперь. Даже сама традиция говорит о постепенном сложении текста, только делает это наивно, приписывая разным знаменитым людям древности, в том числе и Конфуцию, авторство той или иной части, забывая при этом, что сам Конфуций подчеркивал, что он не автор, а только хранитель традиции. Критическая линия в этом вопросе началась с Оу-ян Сю. Тех же позиций придерживался и Лу Цзю-юань[42] (что известно, правда, лишь по свидетельскому показанию: соответствующий текст не сохранился). Сомнения в монолитности текста высказывали Пи Си-жуй, Дяо Бао, Ван Ин-линь, Итō Тōгай, Торадзирō Найтō и др. Последним указан ряд неоспоримых интерполяций. В нашем переводе они учтены и указан ряд других. При определении их иногда оказывал помощь филологически ценный японский комментарий Мацуй Расю*[106]. Настоящее исследование отвергает монолитность основного текста «Книги перемен».

ГЛАВА II

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» ПО СОДЕРЖАНИЮ

Обычная традиция делит «Книгу перемен» на части. Это, во-первых, основной текст, который называется *цзин* («текст») и, во-вторых, традиционные комментарии к нему, так называемые *Ши и*[1] («Десять крыльев»). Традиция не проводит внутренней дифференциации основного текста, как это было сделано в предыдущей главе. Традиция как бы чутьем отмечает отсутствие единства основного текста, говоря о (легендарных, с моей точки зрения) авторах «Книги перемен».

«Десять крыльев» делятся по традиции на следующие части.

1. «Туань чжуань»[2] («Традиция суждений»), в двух частях.
2. «Сян чжуань»[3] («Традиция образов»), в двух частях.
3. «Си цы чжуань», или «Да чжуань»[4] («Традиция афоризмов», или «Великая традиция»), в двух частях.
4. «Шо гуа чжуань»[5] («Традиция объяснения триграмм»).
5. «Сюй гуа чжуань»[6] («Традиция о последовательности гексаграмм»).
6. «Цза гуа чжуань»[7] («Различные традиции о гексаграммах»).
7. «Вэнь янь чжуань»[8] («Традиция о знаках и словах»).

Обычно у комментаторов, не склонных к филологической и исторической критике, все «Десять крыльев» приписываются Конфуцию. Так, например, сунский комментатор Ху И-гуй[9] *[107] говорит, что «Си цы чжуань» создана Конфуцием и что именно поэтому Сы-ма Цянь называет ее «Да чжуань» («Великая традиция») в отличие от другого трактата (чжуань), который был написан Ян Хэ[10], учителем Сы-ма Цяня.

С другой стороны, как было указано в части первой настоящей работы, Пи Си-жуй, отрицая, вслед за Оу-ян Сю и Итō Тōгаем, авторство Конфуция в отношении «Десяти крыльев», считал, что им создан основной текст. Спор шел, однако, не по тому руслу, по которому его следовало бы вести. Если было бы выяснено, что различные части «Десяти крыльев» поделены традицией случайно, без обязательной внутренней связи каждой из частей, и что они и в целом, и в частностях представляют собою разновидный текст, то вопрос о едином авторе, тем более о Конфуции как авторе, не подлежал бы дискуссии.

Традиционное деление «Десяти крыльев» приходится признать несостоятельным по следующим соображениям.

а) Оно построено на смешанной методологии. Если «Туань чжуань» и «Сян чжуань» имеют отношение (как построчный комментарий) к основному тексту и делятся каждая на две части, ибо на две части делится основной текст, то «Си цы чжуань», не имеющая непосредственного отношения к каким-либо определенным частям основного текста, делится на две части механически и притом без всякой связи с двумя частями основного текста.

б) Под названием «Сян чжуань» разумеются два совершенно различных текста (по-видимому, написанные неодновременно!). Впрочем, даже и традиция отмечает это, ибо при более точной классификации текстов говорится о двух комментариях «Сян чжуань», а именно: «Да сян чжуань» («Великая традиция образов») и «Сяо сян чжуань» («Малая традиция образов»). Но это деление проводится не по размеру текстов («Да сян чжуань» меньше, чем «Сяо сян чжуань»), а по их значимости.

в) Под одним названием «Шо гуа чжуань» собраны два совершенно различных текста. Небольшая часть в начале этого комментария по форме и по содержанию примыкает к «Си цы чжуани», а остальная, большая, аналогична «Цза гуа чжуани». Так, в начале «Шо гуа чжуани» мы читаем:

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменах, они глубоко вникли в ясность духов и породили оракул на тысячелистнике[11]. [Числом] „3" [они обозначили] Небо и [числом] „2" — Землю и основали [оракул] на счислении[12]. Они усмотрели изменчивость в [смене] тьмы и света и установили символы; они открыли знамения[13] в [чередовании] напряжения и податливости и создали отдельные черты [символов][14]. Они гармонически согласовались с абсолютным Путем и его личным приятием и устроили [жизнь в согласии] с чувством должного; они вполне постигли строй [мира], до конца познали действительность [души] и так достигли [знания] судьбы»[15].

Как и эта первая глава «Шо гуа чжуани», ее вторая глава стоит в теснейшей связи с кругом вопросов «Си цы чжуани».

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили путь Неба, а именно: тьма и свет; они установили путь Земли, а именно: податливость и напряжение; они установили путь Человека, а именно: любовь[16] и долг[17]. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в „[Книге] перемен" шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение. Поэтому в „[Книге] перемен" шесть позиций составляют целую главу».

Глава третья «Шо гуа чжуани» еще имеет в себе черты, напоминающие «Си цы чжуань», но все остальные ее главы — совершенно аналогичны «Цза гуа чжуани» и отличаются лишь тем, что в последней говорится о гексаграммах, тогда как во второй части «Шо гуа чжуани» речь идет о триграммах. Но и там и здесь — лишь глоссы, имеющие целью объяснить значение названий триграмм и гексаграмм, а также сообщить гадателю установленные мантической традицией ассоциации различных животных, предметов и явлений с той или иной триграммой и гексаграммой.

г) Так же и текст «Вэнь янь чжуани» не представляется однородным. Это было уже замечено Р. Вильгельмом, который, полагая, что он написан если не самим Конфуцием, то его ближайшими учениками, изучил «Вэнь янь чжуань» более тщательно, чем остальные «крылья». «Вэнь янь чжуань» распадается на четыре различных текста. Я думаю только, что Р. Вильгельм совершенно напрасно ставит это произведение в столь близкое отношение к Конфуцию. Как увидим ниже, всем своим

характером оно совершенно чуждо Конфуцию, и если бы он и знал его, то, вероятно, объявил бы еретическим, вредным, а не каноническим.

д) Близость «Си цы чжуани» и «Шо гуа чжуани» была до известной степени замечена японским ицзинистом Мацуй Расю, который рискнул совершенно перепланировать (в более систематическом порядке!) «Си цы чжуань» и соединить с текстом первых глав «Шо гуа чжуани».

е) Наконец, по самому содержанию тексты, объединенные общим названием «Десять крыльев», совершенно различны. Это объединение разнородных слагаемых противоречит и действительности, и научной классификации. Фактически их следовало бы разделить на три группы:

1) комментарии (обе части «Туань чжуани» и «Сян чжуани»),

2) теоретические трактаты о «Книге перемен» в целом (сюда относятся целиком «Си цы чжуань» и «Сюй гуа чжуань», «Шо гуа чжуань», главы 1 и 2) и

3) глоссы к терминам («Шо гуа чжуань», гл. 3 и последующие, «Цза гуа чжуань» и «Вэнь янь чжуань»). Надо заметить, что и в пределах указанных трех групп тексты не вполне одинаковы. «Туань чжуань» рассматривает гексаграмму в целом, анализирует триграммы, ее составляющие, и, исходя из такого анализа, посильно объясняет текст афоризмов.

Вот, например, комментарий «Туань чжуани» к гексаграмме № 12 (Пи. Упадок. Текст афоризма: «Упадок — неподходящие люди[18]. Неблагоприятна благородному человеку стойкость. Великое отходит, малое приходит»). «Туань чжуань» комментирует: «Упадок — это неподходящие люди. Неблагоприятна благородному человеку стойкость. Великое отходит, малое приходит[19]. Это значит, что Небо и Земля не связаны и все сущее не развивается. Когда высшие и низшие не связаны, тогда и в Поднебесной не существует государство[20]. Внутренняя (равно: нижняя. — *Ю.Щ.*) [триграмма здесь] — тьма, а внешняя (равно: верхняя. — *Ю.Щ.*) — свет. Внутренняя [триграмма] — податливость, а внешняя — напряжение. Внутри [здесь] — ничтожество, а вовне — благородный человек. Путь ничтожеств — расти, а путь благородного человека — умаляться». Мы видим типичный комментарий, рассматривающий политические события с точки зрения космических сил.

Совсем другая техника комментирования и другая цель в «Да сян чжуани». Вот что там говорится о той же гексаграмме: «Небо и Земля не связаны: это — упадок. Благородный человек [в таких обстоятельствах] избегает затруднений благодаря добродетели — бережливости. Нельзя быть [здесь] в славе и через нее получать жалование». В этом комментарии мы видим моральный трактат, освещающий вопросы этики, взятые динамично, в связи с той или иной ситуацией жизни (выраженной в гексаграмме), а не статично, как установленную раз и навсегда нерушимую догму. Позволю себе напомнить, что для конфуцианцев моральная норма выражается в словах: «Путь — это то, от чего нельзя отклониться ни на мгновение»*[108].

Обратимся теперь к комментарию «Сяо сян чжуань». Он отличается от предыдущих уже и тем, что относится к другому тексту: к афоризмам при отдельных чертах, а не при гексаграммах в целом. Он в большинстве случаев оказывается школьным объяснением афоризма, учитывающим, правда, структуру гексаграммы и роль данной черты в ней,

но тяготеющим к мантическому истолкованию гексаграммы. Вот типичное для комментария «Сяо сян чжуань» объяснение (та же гексаграмма № 12, черта третья). Текст афоризма: «Шестерка третья. Будешь полн стыда». Текст «Сяо сян чжуани»: «Будешь полн стыда, [ибо] это не подобающая позиция»[21].

Или там же, под четвертой чертой, текст афоризма: «Будет веление свыше — хулы не будет. Во всех, кто с тобою, проявится благоволение [неба]». Текст «Сяо сян чжуани»: «Будет веление свыше — хулы не будет, [т.е.] стремления осуществятся».

На последнем примере особенно видно, что «Сяо сян чжуань» ничего интересного не представляет. Это — типичная схолия. Но ее влияние длилось несколько веков: большинство комментаторов конца II в. н.э. стоят под несомненным обаянием именно этого комментария. Малоценность его, по-видимому, осознал и Р. Вильгельм, включивший «Сяо сян чжуань» не в первый том своего перевода, а в третий том со скромным заголовком «Материалы».

«Си цы чжуань» стоит особо среди «Десяти крыльев». Это целая энциклопедия ицзинизма! Правда, этот текст несистематичен, чередование самых различных тем в нем производит подчас удручающее впечатление пестроты и случайности[22]. И тем не менее как раз ему суждено было сыграть крупнейшую роль в развитии китайской философии. Именно через него понималась «Книга перемен» и ее теория гениальным философом Ван Би (III в. н.э.). Именно из него по существу выросло основанное на «И цзине» учение сунских мыслителей, та школа, в которой наиболее разработаны вопросы философии. В этой энциклопедии ицзинизма мы находим и онтологию (учение о материальной субстанции мира), и космологию (учение о силах тьмы и света, их ритмическом чередовании, порождающем всю жизнь космоса, о ряде космических сил, производящих рост растений, и т.п.), и гносеологию (учение о соотношении слова и познаваемого образа как его содержания и т.п.), и «историю культуры» (учение о развитии культурных институтов с точки зрения понятий «Книги перемен»), и т.д. Как мы видели, первые две главы «Шо гуа чжуани» примыкают по своему значению к «Си цы чжуани».

«Сюй гуа чжуань» — длиннейший из известных мне соритов — представляет собою опыт доказательства правильности такого расположения гексаграмм, какое мы находим в «Книге перемен». Этот текст был особенно систематично продуман и разработан Чэн И-чуанем в XI в. н.э. Вот хотя бы его начало.

«Есть Небо и Земля, и лишь после этого рождаются все вещи. То, что заполняет все пространство между небом и землею, — это только все вещи. Поэтому после [символов Неба и Земли] помещен символ Чжунь („Начальная трудность"). Он значит и наполнение, и первое мгновение бытия вещи. Как только рождается что-нибудь, оно безусловно недоразвито. Поэтому [символ „Начальная трудность"] преемствуется символом „Недоразвитость". Недоразвитость — это юность, это молодость данной вещи. Если что-нибудь молодо, то его необходимо воспитывать. Поэтому „Необходимость ждать" следует за [„Недоразвитостью"]. Необходимость ждать — это путь питания. Из-за пищи и

питья непременно бывает тяжба. Поэтому после [„Необходимости ждать”] и идет „Тяжба”. В тяжбе непременно поднимается множество людей, поэтому после нее идет „Войско”. Войско — это множество людей. Во множестве людей непременно оказываются те, между которыми происходит сближение. Поэтому после [„Войска”] идет „Сближение”. Сближение — это приближение [друг к другу]» и т.д.

Остальные тексты из «Десяти крыльев» — лишь глоссы; поэтому их переводить или невозможно, или бессмысленно, ибо перевод термина — это, собственно, такое же решение задачи по осмыслению терминологии, каким является выбор синонима при составлении глоссы. Конечно, желающему изучить и понять внутреннюю логику памятника и особенно ханьских комментаторов в подлиннике не миновать чтения этих текстов. Однако для наших целей этого не требуется. Поэтому я ограничиваюсь указанием на характер данных текстов (конец «Шо гуа чжуани», «Цза гуа чжуань» и «Вэнь янь чжуань»).

8 4116

ГЛАВА III

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» ПО ТЕХНИКЕ МЫШЛЕНИЯ

Я вынужден предпослать материалам этой главы некоторые общие положения, чтобы заранее уточнить, что я разумею под анализом техники мышления. При чтении данной главы может показаться, что в таком древнем произведении, как «Книга перемен», я нахожу наши современные концепции и приписываю их авторам, жившим в эпоху совершенно отличную от нашей. Иными словами, я предвижу упрек в модернизации архаического памятника. Я хотел бы внести ясность в этот вопрос.

Если мы говорим о сотах меда, то нельзя не упомянуть о том, что ячейки их дают в сечении шестигранник. Это — понятие геометрии, но никто не заподозрит нас в склонности приписывать пчелам знание геометрии. Если представители культурно отсталых народов умеют построить хижину из бревен, то это еще не значит, что у них есть знание таких инженерных наук, как статика деревянных сооружений или сопротивление материалов. Однако, если мы будем изучать их технику, то нам не обойтись без терминов этих наук, чтобы сделать понятными современному читателю результаты нашего исследования. Наконец, сколько миллионов людей пело и играло на самых разнообразных музыкальных инструментах без малейшего знания законов акустики и теории музыки. Однако мы можем говорить об их творчестве научно лишь с точки зрения современной акустики и теории музыки. Так же, изучая технику мышления, отраженную в текстах «Книги перемен», мы не можем не пользоваться современной, нашей техникой мышления. Однако это не значит, что мы проводим знак равенства между техникой мышления авторов изучаемых текстов и нашей. Наоборот, цель настоящей главы — показать специфику мышления авторов «Книги перемен» в различных частях этого памятника.

Профессор Ху Ши пытался, как известно, найти логику у Конфуция*[109]. Мне не кажется убедительной его работа, особенно если принять во внимание шовинистические причины, руководящие им в этих поисках. Националистически настроенная китайская буржуазия не могла смириться с историческим фактом, что логика как наука появилась в Китае лишь с иноземным, «чужим» буддизмом. Утверждая свою «самостоятельность», понимаемую с точки зрения шовинизма, эта буржуазия в лице Ху Ши, Лян Ци-чао и др. не могла не искать логику в китайских классиках. Этим же объясняется и увлечение Мо Ди, равно как и попытки превратить его в основателя формальной логики в Китае.

У авторов первого слоя основного текста мышление еще совершенно аморфно. Мы тщетно стали бы искать там хотя бы намек на логическую связь. И грамматические отношения в этом тексте еще совершенно не выявлены. Единственным достижением мышления на этой ступени можно признать лишь работу его по установлению терминов. Но эти

«термины» только с большими оговорками могут быть сочтены терминами, ибо самая характерная черта термина — его определенность — сводится почти к нулю полисемантичностью этих терминов. Есть ряд гексаграмм, тождественно определенных одинаковыми мантическими формулами. Можно предположить лишь, что в приложении к разным гексаграммам они понимались по-разному. В этом отношении и названия гексаграмм не представляют исключения. Если принять во внимание, как разносторонне в текстах второго и особенно третьего слоя интерпретировалось то или иное название гексаграммы, то наглядно выступит многообразие их понимания. На этой ступени мышление только приступает к выработке терминов.

Второй и третий слой основного текста не различаются сильно друг от друга в отношении техники мышления, но в них действует мышление, хотя и примитивное, но несравненно более развитое, чем в первом слое. Прежде всего в них ясно выражена борьба с полисемантизмом. Эта борьба идет в основном по линии создания контекста и по линии уточнения термина дефинициями. По-видимому, это объясняется тем, что мышление, обусловленное возможностями языка как выразителя мышления, было в состоянии облечься лишь в такие формы, какие были налицо в аморфно-синтетическом китайском языке. Последний, будучи лишен возможностей формального словообразования, представлял широкие возможности интеграции нескольких слов в composita и обладал большою гибкостью в подборе художественных образов как средства выражения мысли. Поэтому мышление у авторов второго и третьего слоя развилось не по линии построения точных терминов, выражающих понятия, а по линии представлений, облеченных в словесные образы. Часто эти образы уточнены одним определением или рядом их вариантов, а то и целым описанием. Конечно, в этом мышлении есть и понятия, как таковые, например: «великое», «малое» и т.п. Но ведущая роль все же принадлежит представлениям, несущим в себе подразумеваемые понятия. Такие представления уже развиты до уровня символических представлений, являющихся переходной ступенью к понятиям. В этом процессе, конечно, мышление связано с уровнем развития языка, который определен уровнем развития жизни общества. Последний обусловил развитие письменности. Идеограмма особенно способствовала развитию способности к символике в мышлении (ибо идеограммы уже утратили непосредственную связь с изображаемым предметом, в отличие от рисунка и пиктограммы) и к схематизму (ибо путь от пиктографии к идеографии в отношении графических приемов — схематизация). Если схематизм и приводил к большей общей понятности терминов, то наличный еще символизм препятствовал их непосредственной понятности.

Так возникла необходимость в интерпретации символических представлений, которая, на мой взгляд, была одной из причин, вызвавших к жизни древнейшую комментаторскую литературу. Для ее осуществления мышление должно было сделать шаг вперед в направлении выработки понятий. И в самом деле, в таком тексте, как «Туань чжуань», мы находим мышление, которое уже осознает понятие времени. Более того, не только понятно время вообще, но понятна и его дифферен-

цированность по содержанию ситуаций жизни, протекающих во времени. Часто в «Туань чжуани» указывается, что «время [такой-то] гексаграммы [т.е. такой-то жизненной ситуации] — значительное [важное время]». Если в третьем слое можно усмотреть проблески понимания пространства, то в таком тексте, как глосса к третьему слою — «Сяо сян чжуань», имеются уже явные указания на пространство (так называемые «позиции» в пределах гексаграммы). По-видимому, свет и тьма на этой ступени развития мышления понимались как космические силы. Здесь мышление уже безусловно способно дифференцировать антитезы, понимать антагонизм (борьбу, движение) и его психологическую аналогию — импульсы воли, воспринимаемые как стремление[1].

Другой комментарий — «Да сян чжуань» — характеризуется специфическим настроением этического порядка. В нем мышление систематически занято параллелями между образами текста и этическими нормами, будто бы отображенными в афоризмах. Этические понятия здесь совершенно очевидны, но кроме них нельзя не увидеть в мышлении автора «Да сян чжуани» латентное присутствие параллелизма, без которого не могут развиться понятия связей (пространственных, временных, условных, целевых, причинных и т.п. отношений). Мышление этого рода, поднимаясь до уровня этических понятий, в то же время увлекается построением прописной морали, опирающейся на авторитет текста и его авторов, а не обоснованной цельным мировоззрением. В порядке преодоления этого недостатка мышление более поздних авторов («Си цы чжуань» и начало «Шо гуа чжуани») не может не обратиться к выработке мировоззрения как системы суждений о мире. Поэтому неудивительно, что именно эти тексты сыграли наибольшую роль в развитии философии[2]. Но на этом уровне развития мышление временно задерживается (до нового этапа комментаторской литературы — до Ван Би, предтечи сунской философии). Поэтому ничего нового в области техники мышления уже не найти в таких глоссах, как заключительный раздел «Шо гуа», «Цза гуа» и позднейшие слои «Вэнь янь чжуани».

Если, несмотря на наличие развитого мировоззрения, содержание «Си цы чжуани» далеко от всякой систематичности, то этот недостаток восполняется автором «Сюй гуа чжуани», склонным к систематическому, дискурсивному мышлению. Между прочим, ему особенно свойственно стремление интегрировать комплексы понятий и представлений в понятия более высокого ряда. Наконец, «Сюй гуа чжуань» (по развитию текста) — распространенный сорит.

Если мы обратим внимание на то, какими путями мысль соединяется с мыслью в разных частях «Книги перемен», то и в этой области обнаружится большое разнообразие. Так, в первом слое основного текста связь мыслеобразов почти не заметна[3]. Во втором слое отдельные мысли следуют одна за другой, и их взаимоотношение почти нигде не выражено, а связь их можно уловить только из контекста, из синтеза самой их последовательности. Чаще всего эта последовательность такова, что первое высказывание как бы комментируется во втором. Например: «...С терпением блюди середину, — счастие! Крайность — к несчастью...» (гекс. № 6) или: «...Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему — несчастье!» (гекс. № 8). Но в подавляющем большинстве случаев даже такой

комментирующей связи мыслей нет во втором слое. Чаще всего это разрозненные высказывания, характеризующие данную ситуацию с различных сторон. Поэтому приходится предположить, что авторы второго слоя уже были в какой-то мере способны к аналитическому мышлению и владели пониманием того, как единое может последовательно отображаться во множестве.

Именно это качество мышления особенно интенсивно отображено в третьем слое. Там почти всегда отдельные афоризмы выступают как варианты основного положения, высказанного во втором слое. В подборе вариантов характеристики мышление на этой ступени интенсивно направлено на анализ понятий. В большинстве случаев на этой ступени связь между отдельными мыслями еще не выражается, но она (как это следует из контекста) несомненно присутствовала в сознании авторов. Так, если в первом слое основного текста — почти полная аморфность, во втором слое — аморфный синтетизм, то и в третьем слое в основном сохраняется тот же аморфный синтетизм, заключающий в себе латентные связи мыслей (главным образом следующие отношения соседних высказываний: пояснение, сопоставление, противопоставление, последовательность, связь в пространстве, временна́я и условная связь). Уже в основном тексте намечаются типы мышления: от весьма неопределенной полисемантичности недифференцированных понятий-представлений через символические мыслеобразы к точно очерченным художественным образам. Очевидно, что все эти три слоя представляют мышление некоего общего этапа, в большей степени отличного от других этапов, чем различающихся между собой. Это становится особенно очевидным, если принять во внимание, что мышление, лежащее в основе всех остальных текстов, ныне включаемых в «Книгу перемен», уже имеет ясно выраженные связи мыслей. Они уже не латентны. Начиная с «Туань чжуани» и в позднейших текстах мы часто встречаем выражение условной, временно́й и пространственной связи. Время уже мыслится как мировая категория. Встречается (в связи с понятием времени) даже индукция[4] (в общем мало свойственная китайскому мышлению тех времен, более склонному к дедукции). Все типы связи мыслей, которые существуют в предыдущих текстах, налицо и в «Десяти крыльях», и в них (конечно, по-разному)[5] эти связи, в отличие от основного текста, как правило, ясно выражены и оформлены средствами языка.

Таким образом, если основной текст прошел через мышление с латентными связями мыслей, то для всех древнейших комментариев, глосс и трактатов характерна экспозиция этих связей. Только в порядке гипотезы можно высказать первое предположение о дате сложения основного текста и «Десяти крыльев» и отнести основной текст ко времени не позже VII в. до н.э., а «Десять крыльев» — ко времени не раньше V в. до н.э.; я основываюсь на том, что мышление, отображенное в основном тексте, архаичнее и менее развито, чем мышление, отображенное в таком тексте, как подлинный «Гуань-цзы» (так называемый «Псевдо-Гуань-цзы» исключается), а мышление «Десяти крыльев» безусловно более развито, чем мышление, представленное в «Лунь юе», «Дао дэ цзине» и т.п. Это очень приблизительная хронология, но она находит подтверждение и с других сторон, как это будет видно из дальнейшего.

ГЛАВА IV

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» ПО ТЕХНИКЕ ЯЗЫКА

Если при изучении некитайских письменных памятников со стороны их языковой техники исследователь может достаточно уверенно опираться на факты истории морфологии, то китаист, оперирующий с аморфно-синтетическим китайским языком*[110], лишен этой возможности. Единственное, на что он может направить свое внимание, это на синтаксический строй китайского языка в исследуемом тексте. Дело в том, что, несмотря на железный синтаксис современного и старокитайского языка, архаический китайский язык обладает в синтаксическом отношении специфическими особенностями. Иными словами, нормы построения фразы в китайском языке на протяжении его исторического развития не были неизменными. А. Конради указывал на препозицию сказуемого в архаическом китайском языке, совершенно основательно полагая, например, что фраза *сянь лун*[1] значит не «появившийся дракон», а «появляется дракон». Т. Таката приводит ряд фраз с препозицией сказуемого в дочжоуских памятниках. Кроме того, современная и старокитайская норма препозиции определений тоже не абсолютна, ибо материалы, приводимые в большом изобилии Т. Такатой, ясно свидетельствуют, что в дочжоуском языке нормой было как раз обратное — постпозиция определений. Она частично сохранилась до сих пор в тибетском, бирманском и тайском языках, а во вьетнамском языке постпозиция определений сохранилась даже как норма, и препозиция их встречается лишь в сравнительно поздних заимствованиях из китайского языка и (неологизмы) даже из японского.

В архаическом китайском языке, как это явствует из материалов Т. Такаты, существовала даже препозиция дополнений. Такая сравнительная свобода синтаксиса в архаическом китайском языке понятна, если принять во внимание его фонетическое богатство: обилие закрытых слогов, даже в старокитайском языке уже частично утраченное, вероятность начальных аффрикат и т.п. Все это придавало отдельному слову большую определенность, а отсюда — открывалась большая свобода для синтаксических конструкций.

Итак, мы наблюдаем в китайском языке, в области его синтаксиса, движение в сторону стабилизации синтаксических конструкций за счет исчезновения препозиции сказуемого, препозиции дополнения и постпозиции определения. Следовательно, если мы изучим синтаксический строй нескольких архаических китайских текстов, то число архаических конструкций будет прямо пропорционально древности данного текста.

Известно, что части речи в китайском языке формально не различаются, а являются лишь функцией синтаксического строя. Постепенно

в ходе языковой практики количество применения того или иного термина в роли той или иной части предложения сообщало ему новое качество — тенденцию выражать какую-нибудь определенную часть речи. Это видно хотя бы из того, что в современном китайском языке уже далеко не все слова могут быть и существительным, и прилагательным, и глаголом. Этот процесс нашел свое выражение в специализации отрицаний: так, отрицание *бу*[2] («не») неприложимо к существительному, бытие которого отрицается при помощи *у*[3] («нет»). Следовательно, чем архаичней текст, тем менее выражена в нем специализация отрицаний. Так, она почти незаметна во втором слое основного текста «Книги перемен», а в позднейших текстах уже вполне ощутима. Нетрудно понять, что чем больше осознаны слова с точки зрения их тенденции выполнять функции той или иной части речи, тем меньше в языке остается возможностей к сложным composita. Последним везде особенно свойственна аморфность[4]. Поэтому, в общем, весьма близкий к аморфному синтетизму современный китайский язык обладает исключительными возможностями построения composita, подобных которым я не встретил ни в одном из известных мне языков Запада и Востока. Так, в китайском языке может быть интегрировано[5] в composita целое предложение, выполняющее функции одного члена предложения без всякого оформления.

Это явление более распространено в старокитайском, чем в современном языке. Следовательно, чем больше в тексте интеграций, т.е. чем меньше представлена в нем стандартизация морфологических функций слов, тем архаичнее текст. Учету подлежат при этом следующие явления: 1) различие между простым и сложным (интегрированным) подлежащим; 2) чувствительность языка к месту сказуемого (т.е. различие между сказуемым и сказуемым в препозиции); 3) различие между простым и сложным (интегрированным) дополнением, а также возможности препозиции дополнения и 4) наличие архаической постпозиции определений. Можно также учесть рост количества грамматических показателей.

Такие данные позволяют построить весьма точный профиль языка, который оказывается столь характерным, что по нему можно хронологически относительно координировать тексты.

При сравнении синтаксических профилей становится очевидным, что дифференциация частей «Книги перемен» по содержанию и по технике мышления находит себе полное подтверждение и в данных языках. Оказывается, что различие по языку между основным текстом и «Десятью крыльями» не больше, чем между частями самого основного текста. Отсюда возникла необходимость продолжить дифференциацию и на сам основной текст. Выяснилось, что в основном тексте мы должны различать по крайней мере три слоя его постепенного сложения. К первому слою относятся только названия гексаграмм и многозначные мантические термины *юань, хэн, ли, чжэн*. Это, по-видимому, условные термины, применявшиеся при гадании еще до того, как был выработан и стандартизован текст «Книги перемен». Второй, качественно отличный от предыдущего, слой — афоризмы о гексаграммах в целом, так называемые *гуа цы*. По профилю синтагм этот текст стоит очень близко к языку «Ши цзина». В этом языке еще весьма ощутимы архаические кон-

струкции, отмечавшиеся как в европейской синологии (А. Конради), так и в японской (Т. Таката). От второго слоя так же сильно отличается третий слой, количественно наибольший: так называемые *сяо цы* (чтение *сяо* — по словарю Кан-си; современные словари указывают также чтение *яо*). Это афоризмы по поводу отдельных черт гексаграмм, созданные уже в значительно более позднее время, судя по некоторым указаниям Ван Ин-линя, Т. Найтō и др., а также и по некоторым данным настоящего исследования, они не лишены многочисленных интерполяций. Профиль его синтагм, хотя и близок к профилю синтагм «Си цы чжуани», но в области суффиксов и префиксов оформления все же коренным образом отличается от последнего. Именно в этой области проходит нестираемая демаркационная линия между основным текстом и «Десятью крыльями».

ГЛАВА V

ДИАЛЕКТ ОСНОВНОГО ТЕКСТА ПАМЯТНИКА И ЕГО ОТНОШЕНИЯ К ДРУГИМ, УЖЕ ИЗУЧЕННЫМ ДИАЛЕКТАМ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Как известно, китайский архаический язык, отраженный в древних классических книгах, не представляется чистым аморфно-синтетическим языком, ибо в нем уже существуют некоторые форманты агглютинативного типа (например, форманты наречий: *жо, жу, жань*[1] и т.п.). Однако это еще не вполне агглютинативные окончания, так как они еще сохраняют и свое собственное неслужебное значение. Это обусловлено тем, что на данной ступени развития китайского языка мы застаем процесс выработки агглютинации еще в самом начале. Техника применения формантов такого рода, а также и некоторых других слов, играющих двойную роль — самостоятельного слова и служебного соединителя полноценных слов, — в текстах древних письменных памятников различна. Это может быть объяснено только тем, что тексты эти написаны на разных диалектах.

Все это не было известно древним китайским начетчикам, поэтому их нельзя заподозрить в сознательной фальсификации древних текстов, в стилизации под тот или иной диалект. Это положение подтверждается еще и тем, что древние китайские начетчики были склонны не проводить диалектические различия терминологии текстов, а, наоборот, сливать их воедино, в своих глоссах объясняя слово одного диалекта синонимом из другого, более известного. Безразличие к характерным чертам диалектов могло сыграть отрицательную роль только при возможных заменах синонимов во время переписки текста. Но эти случаи порчи текстов вряд ли многочисленны, так как известно отношение начетчиков к классическим (для них почти священным!) текстам и их стремление с рабской верностью копировать тексты.

Все это позволило Б. Карлгрену, заметившему междиалектные различия классических текстов, на основе статистического учета особенностей этих диалектов выработать метод определения диалекта, изложенный в его работе, посвященной лингвистической критике текста «Цзо чжуани»[2]. Подобный метод был мной применен к тексту «Книги перемен» и дал следующие результаты.

Мною были рассмотрены: 1) Основной текст «Книги перемен» (О), 2) «Туань чжуань» (Т), 3) «Да сян чжуань» (Д), 4) «Сяо сян чжуань» (С) и 5) «Си цы чжуань» (Си) со стороны следующих слов: *жо* 若 , *жу* 如 и *жань* 然 .

Из данных видно, что 1) в «Книге перемен» условные обороты не требуют ни *жо*, ни *жу*; 2) в значении «подобно» допустимо *жу*[3]; 3) оба слова *жо* и *жу* применяются как форманты (суффиксы) наречий типа *...жань*, но с явным предпочтением *жу*: *...жу* — 19/(25), *...жо* — 6/(7) слов.

Слова \ Тексты	О	Т	Д	С	Си
жо — если	0	0	0	0	0
жу — если	0	0	0	0	0
жо — подобный	0	0	0	0	0
жу — подобный	1	1	0	0	0
жо = *жань*	6	(1)	0	0	0
жу = *жань*	19	(3)	0	(3)	0

Кроме того, *жань* в той же функции форманта встречается в четырех случаях (из них три — в «Си цы чжуани»).

Слова \ Тексты	О	Т	Д	С	Си
бу-жо	0	0	0	0	0
бу-жу	2	0	0	(1)	0
жу-хэ	0	0	0	2	0

Такая лексика весьма близка к лексике «Ши цзина»[4]. При этом для языка «Книги перемен» особенно характерно *жу* = *жо* = *жань*.

В основном тексте в подавляющем большинстве случаев мы находим знак *юй*[5], который произвольно (всего лишь несколько раз!) заменяется через *юй*[6] и даже *ху*[7] (возможно, лишь в результате порчи текста). И в этом наблюдается совпадение с языком «Ши цзина»[8].

Еще несколько замечаний.

Сы[9] в значении *цы*[10] («этот») встречается лишь два раза, *цы* же вообще нет[11]. *Сы* в значении *цзэ*[12] не встречается, а *цзэ* в значении «..., то ...» встречается в основном тексте шесть раз (в «Туань чжуани», которая вдвое меньше основного текста, *цзэ* встречается семь раз, т.е. вдвое чаще, чем в основном тексте). Иными словами:

1) Применение *сы* в значении «этот» отличает язык «Книги перемен» от языка «Цзо чжуани» и сближает с языком «Лунь юя» (хотя налицо лишь два случая, но зато *цы* совершенно отсутствует).

2) *Сы* в значении «..., то...», так же как и в языке «Цзо чжуани» и в отличие от языка «Лунь юя», отсутствует. Первое указывает на сходство языков «Книги перемен» и «Ши цзина», а второе — на их отличие. Поэтому, если и можно говорить о сходстве этих языков, то полностью отождествить их нельзя.

В последующие времена слово «..., то...» выражалось в подавляющем большинстве случаев через *цзэ*, а не через *сы*, т.е. развитие этого слова в китайском языке шло в направлении от *сы* к *цзэ*, а не наоборот. Поэтому можно полагать, что язык «Ши цзина» несколько древнее, чем язык «Книги перемен». Однако данные, приведенные на предыдущих страницах, ясно свидетельствуют, что язык «Книги перемен» наиболее близок к «Ши цзину»[13]. Исходя из этих соображений, естественно заключить, что язык «Ши цзина» и «Книги перемен» представляют собою две последовательные ступени развития одного и того же языка. Поэтому неудивительно, что в «Книге перемен» есть цитаты из «Ши цзина», но не наоборот[14].

ГЛАВА VI

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ КООРДИНАЦИЯ ЧАСТЕЙ «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

Мое исследование «Книги перемен», результаты которого изложены в предыдущих главах, приводит к признанию, что под этим собирательным термином скрывается не один, а несколько текстов. Это признавалось китайской комментаторской традицией, и в этом отношении я соглашаюсь с ней. Я только полагаю, что на современном уровне китаеведения давно необходимо произвести деление составных частей памятника, независимое от традиционного деления.

Уже из сообщенных данных очевидно, что «Книга перемен» как памятник, состоящий из нескольких частей, не могла сложиться сразу, а, наоборот, она — плод многовековой работы поколений. Для того чтобы определить даты, между которыми протекал этот процесс, необходимо дополнительное исследование. Но прежде нужно еще установить последовательность процесса создания «Книги перемен», этапы которого отразились в различных текстах. Вопрос, следовательно, в относительном возрасте отдельных частей памятника.

Конечно, хорошо, если памятник имеет точное указание на время его составления, подтверждаемое перекрестными историческими свидетельствами. В практике филолога это бывает, к сожалению, редко, однако смущаться этим не приходится по следующим соображениям.

Абсолютно точная дата составления памятника — явление чрезвычайно редкое. Мы располагаем очень небольшим количеством текстов, в которых указаны год, месяц и день их составления. Такая дата еще встречается на официальных документах, письмах, иногда стихотворениях, и то лишь сравнительно новых. Тем не менее события древности датируются иногда достаточно точно, если удается поставить их в связь с солнечным или лунным затмением, указанным в соответствующем тексте. Впрочем, и в этих случаях всегда остается сомнение: не является ли упоминание о затмении позднейшей вставкой, тем более что в Китае астрологи издавна умели вычислять даты прошлых затмений.

Для более поздних (средневековых и далее) документов в странах иероглифической культуры существует способ приближенной датировки, основанный на данных палеографического изучения деформации знаков, по китайскому обычаю подлежавших сознательному искажению, если они входили в состав имени царствующего императора. Обычно полагают, что если в тексте какой-либо знак, входивший в состав имени императора, царствовавшего в таком-то году, подвергся искажению под влиянием табу, то текст написан при этом императоре или вскоре после него. Если же знак не искажен, то этот текст написан до императора, т.е. раньше, чем в таком-то году. Все же и здесь нельзя быть

совершенно уверенным, ибо искажение знака под влиянием табу могло быть впоследствии привнесено в текст переписчиком, жившим иногда значительно позже автора. Известны случаи, когда текст выходил в свет лишь после смерти автора. С другой стороны, возможно и обратное: текст, написанный при дворе могущественного феодала, не особенно считавшегося со своим официальным сюзереном, мог быть и не подвержен порче из-за такого табу. Итак, здесь мы тоже имеем лишь кажущуюся точность датировки. Нечего и говорить о подделках, которыми переполнена китайская литература.

Из этих пессимистических данных я, однако, делаю далеко не пессимистический вывод. Так ли существенна абсолютно точная дата? Ведь допустимо, что текст, отражающий события между такими-то годами, был записан и датирован лишь много лет спустя после того, как он созрел в сознании автора, отражавшем соответствующее время. Поэтому нельзя относиться к абсолютной дате как к фетишу. Этим я не хочу отрицать, что иногда достоверная абсолютная дата дает возможность решить многое, но в подавляющем большинстве случаев можно без ущерба для дела обойтись без нее, особенно, когда речь идет о событиях, лежащих в глубоком прошлом. Однако нельзя игнорировать время появления памятников, именно «время», а не дату, т.е. больше внимания надо обращать на эпоху, чем на год, месяц и число. Такое определение времени может быть поставлено в связи с другими событиями, время которых известно. С другой стороны, всякий текст создается на протяжении более или менее значительного отрезка времени. Иногда бывает существенно установить отношение во времени между отдельными частями текста. Такое двоякое определение хронологических соотношений я называю «хронологической координацией».

Из изложенного в главах I, II, III, IV и V части 2-й настоящей работы, как я полагаю, видно, что основной текст создан раньше, чем комментарии, глоссы и трактаты, обычно называемые «Десятью крыльями», а на основании гл. III можно даже полагать, что он создан значительно раньше. Существует кажущаяся коллизия между результатами исследования, указанными в гл. III и в гл. IV: по технике мышления третий слой основного текста значительно примитивнее, чем, например, «Си цы чжуань», а по профилю языка эти тексты ближе друг к другу, чем второй и третий слои основного текста. Это противоречие решается признанием примата данных гл. III.

Из всего характера третьего слоя основного текста следует, что он возник в практике гадания и для гадания предназначался. Его идеологическое содержание неразрывно связано с деятельностью шаманов-гадателей, которые (по многим свидетельствам, например, «Цзо чжуани») играли заметную роль при дворе правителей древнего Китая. Впоследствии под влиянием общего социального развития сознание достигает философского уровня. Здесь большую роль сыграли конфуцианцы, даосы, моисты и мыслители других менее распространенных школ. Для развития философии особенно большое значение имела борьба этих школ. Ко времени составления «Си цы чжуани» философское мышление конфуцианцев[1] было уже столь развито, что понадобилась философская интерпретация «Книги перемен» в дополнение к мантической.

Этим объясняется большое различие между техникой мышления в третьем слое основного текста (мантический текст!) и техникой мышления «Си цы чжуани» (философский энциклопедический текст!).

С другой стороны, Конфуций передал своей школе почти маниакальное отношение к тексту, к литературной традиции. Уже и сам он говорил: «Я передаю, а не сочиняю, я доверяю древности и люблю ее» («Лунь юй», гл. VII, § 1). И в дальнейшем конфуцианство, консерватизм и филология китайских начетчиков неразрывно связаны друг с другом. Поэтому неудивительно, что язык конфуцианцев, отраженный в «Си цы чжуани», сознательно поставленный в теснейшую связь с текстами «Книги перемен», по своему профилю мало отличается от профиля языка третьего слоя[2]. Профили же языков второго и третьего слоя основного текста если и различаются между собой значительно, то лишь в силу того, что за время, протекшее между их составлением, общество развивалось столь интенсивно, что выработало более выразительный и стройный профиль языка.

Кроме того, надо добавить, что в тексте «Туань чжуани» (один раз, правда) встречается нечто вроде упоминания текста «Да сян чжуани» (гекс. № 23), и можно полагать, что «Да сян чжуань» старше, чем «Туань чжуань».

Далее необходимо принять во внимание, что «Вэнь янь чжуань» — текст неоднородный. Древнейшие его части, по свидетельству «Цзо чжуани»[3], имели хождение среди ицзинистов еще до Конфуция. Позднейшие же части этого текста могут быть отнесены по технике языка и мышления, как и по типу текста, к тому же времени и общественному кругу, к которым относятся остальные глоссы.

Итак, на основании данных глав I, II, III, IV, V и VI, хронологическая координация текстов, объединенных в «Книгу перемен», представляется в следующей последовательности.

1. Первый слой основного текста (истоки его теряются в недостаточно документированном прошлом).
2. Второй слой основного текста (по языку — либо младший современник «Го фэн», либо произведение следующего поколения или поколений).
3. Третий слой основного текста, за исключением интерполяций, близкий ко второму.
4. Древнейшие цитаты в «Вэнь янь чжуани».
5. «Да сян чжуань».
6. «Туань чжуань».
7. «Сяо сян чжуань».
8. «Си цы чжуань», первые три параграфа «Шо гуа чжуани» и «Сюй гуа чжуань».
9. «Шо гуа чжуань», начиная с § IV, глоссы из «Вэнь янь чжуани» и «Цза гуа чжуани».

ГЛАВА VII

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИБЛИЗИТЕЛЬНОЙ ДАТЫ ОСНОВНОГО ТЕКСТА «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

Как известно, рабовладение существовало в древнем Китае. Может быть, оно играло когда-то ведущую роль. Однако в настоящее время наше китаеведение признает существование феодальных отношений при Чжоуской (особенно второй Чжоуской) династии*[111]. Бесспорно также, что рабы были в древнем Китае. Нет никакого сомнения, что в тексте «Ши цзина» ясно отображено рабство и рабовладение. Обстоит ли дело так же и в «Книге перемен»? На это отвечают отрицательно следующие языковые и идеологические данные.

Социальная терминология основного текста «Книги перемен» довольно богата. Мы находим следующие категории, так или иначе обозначающие человека.

1. Нейтральные термины (девять)

人 *жэнь* — человек
旅人 *люй жэнь* — путник
行人 *син жэнь* — прохожий
男 *нань* — мужчина
女 *нюй* — женщина, девушка
男女 *нань нюй* — мужчины и женщины
大耋 *да де* — глубокий старик
丈人 *чжан жэнь* — взрослый
童蒙 *тун мэн* — юноша

2. Термины иерархии (девять)

上帝 *шан ди* — верховный владыка, бог(?)
聖人 *шэн жэнь* — совершенномудрый человек
賢 *сянь* — мудрец
賢人 *сянь жэнь* — мудрый человек
朋 *пэн* — друг, сподвижник
朋友 *пэн ю* — друг-приятель
幽人 *ю жэнь* — отшельник
元夫 *юань фу* — добрый человек
惡人 *э жэнь* — злой человек

3. Термины родства (тридцать)

祖 *цзу* — предок
妣 *би* — покойная мать
考 *као* — покойный отец
父 *фу* — отец
母 *му* — мать
父母 *фу му* — родители
嚴君 *янь цзюнь* — родитель
父子 *фу цзы* — отец и сын
夫 *фу* — муж
丈夫 *чжан фу* — муж
夫子 *фу цзы* — супруг
老夫 *лао фу* — старый муж
夫婦 *фу фу* — супруги
夫妻 *фу ци* — супруги
婦 *фу* — жена
婦人 *фу жэнь* — жена
老婦 *лао фу* — старая жена
妻 *ци* — жена (вторая?)

女妻 *нюй ци* — жена (вторая?)
妾 *це* — наложница
子 *цзы* — дети
小子 *сяо цзы* — малые дети
長子 *чжан цзы* — старший сын
弟子 *ди цзы* — младший сын
女子 *нюй цзы* — дочь
兄 *сюн* — старший брат
弟 *ди* — младший брат
妹 *мэй* — (младшая?) сестра
娣 *ди* — невестка
家人 *цзя жэнь* — домочадцы

4. Общественные термины (тридцать пять)

大人 *да жэнь* — великий человек / «большие люди»
小人 *сяо жэнь* — ничтожество // «меньшие люди»
宮人 *гун жэнь* — царские наложницы
邑人 *и жэнь* — горожане
主人 *чжу жэнь* — хозяин
賓 *бинь* — гость
客 *кэ* — гость
帝 *ди* — государь
天子 *тянь цзы* — сын неба (царь)
王 *ван* — царь
先王 *сянь ван* — прежние цари
王公 *ван гун* — царь и великий князь
王母 *ван му* — царская мать
王侯 *ван хоу* — царь и (удельный) князь
公 *гун* — великий князь
侯 *хоу* — (удельный) князь
諸侯 *чжу хоу* — удельные князья
康侯 *кан хоу* — сиятельный князь
后 *хоу* — государь
國君 *го цзюнь* — государь страны
君 *цзюнь* — государь
*主 *чжу* — хозяин
士夫 *ши фу* — муж (vir); служилый
金夫 *цзинь фу* — богач
*童僕 *тун пу* — слуга; раб (?) (僕 *пу* — встречается только 2 раза)
大君 *да цзюнь* — великий государь
臣 *чэнь* — слуга → чиновник, вассал
*臣妾 *чэнь це* — слуги и служанки (встречается 1 раз)
王臣 *ван чэнь* — царь и вассалы
士 *ши* — служилый
武人 *у жэнь* — воин
君子 *цзюнь цзы* — княжич → благородный человек
[百姓 *бо син* — аристократы → подданные → народ[1] (только в «Си цы чжуани»)]
民 *минь* — народ, люди
史巫 *ши у* — скрибы и шаманы (первоначально шаманки)

Итак, терминов, обозначающих человека, в основном тексте 83 (100%). Из них к собственно социальной (кроме семейной) терминологии относятся 35 терминов (42,2%). В ней только три термина (отмеченные звездочкой) могут относиться к терминам рабства и рабовладения (8,6% собственно социальной терминологии, или 3,6% всей терминологии, относящейся к человеку).

В собственно социальной терминологии подавляющее большинство составляют термины, так или иначе относящиеся к феодальному строю. Из них как раз такой типично феодальный контекст, как «благоприятно для возведения князей»[2], встречается в качестве цитаты из «Книги перемен» в «Цзо чжуани» (Чжао-гун, 7-й г.). Кроме того, под тем же го-

дом (535 г. до н.э.) в «Цзо чжуани» помещен целый текст, свидетельствующий, что если, с одной стороны, *пу* несомненно понимался как раб[3], то, с другой стороны, не проводилось принципиальное различие между «рабом» и подданным (*чэнь*), каковым мог быть и князь. Иными словами, если и существовали тогда рабы, то внимание рабовладельцев было обращено не столько на институт рабовладения, сколько на типично феодальные отношения, сквозь призму которых рассматривалось и рабство. Так, изучение терминологии «Книги перемен» приводит к признанию ее как памятника феодальной литературы. Это положение для окончательного утверждения должно быть еще поддержано материалами и соображениями, которые мы даем далее.

Основная социальная антитеза, выраженная в «Книге перемен», — это антитеза *да жэнь* («великого человека») и *сяо жэнь* («ничтожеств»). В дальнейшем развитии последнего термина мы находим его материальную интерпретацию: «ничтожества» не знают ни чувства стыда, ни чувства любви («Си цы чжуань», II, 4), они не способны к верным действиям («Чжун юн», 2); они, живя вместе, не умеют быть в мире друг с другом («Лунь юй», XIII, 23); они, если и обладают мужеством, то не знают чувства долга и становятся «ворами» («Лунь юй», XVII, 21/22)*[112] и т.д. и т.п. Но кто они, эти «ничтожества»? Если в «Цзо чжуани» и есть контекст, в котором выражение *сяо жэнь* может быть понято как «раб», то это понимание неверно, ибо из всего контекста ясно, что в этом значении оно применено лишь фигурально: приближенный княжича называет себя его «рабом», «холопом»[4]. По существу же *сяо жэнь* это прежде всего «мужик», т.е. крестьянин. Поэтому и Конфуций («Лунь юй», IV, 11) говорит: «Благородный человек печется о добродетелях, а ничтожества — о земле»*[113].

Кто же противостоит этим «ничтожествам» (т.е. крестьянам)? В чьих руках была «Книга перемен» и кто ею пользовался? Ответ на эти вопросы мы можем получить сполна, ибо в «Цзо чжуани» зарегистрированы 16 случаев гадания по «Книге перемен»*[114]. Случаи эти следующие[5].

1) В 672 г. до н.э. царский скриб гадал о судьбе молодого сына князя Ли из удела Чэнь.

2) В 661 г. до н.э. действовал вассал цзиньского князя Би Ваня (по происхождению княжеского рода), который прежде гадал о своей служебной карьере.

3) Под 660 г. до н.э. помещена запись, что циский князь Хуань еще до рождения своего сына Чэн-цзи гадал о его будущей судьбе.

4) В 645 г. гадатель Ту-фу гадал о походе циньского князя Му против удела Цзинь, где ему было запрещено князем этого удела закупать зерно.

5) Под 645 г. до н.э. помещена запись о том, что уже прежде князь Сянь из удела Цзинь гадал о будущем браке своей дочери Цзи с князем удела Цинь.

6) В 603 г. до н.э. один из правителей удела Чжэн в беседе с княжичем этого удела, Вань-манем, ссылался на «Книгу перемен».

7) В 597 г. до н.э. один из вассалов удела Цзинь в своем суждении о войне с уделом Чу, в которой и он участвовал, ссылался на «Книгу перемен».

8) В 575 г. до н.э. князь удела Цзинь повелел скрибу гадать о стратегическом плане в трудном бою с войском удела Чу.

9) Под 564 г. до н.э. помещена запись о том, что Му Цзян, мать князя Чэн из удела Лу, умерла в Восточном дворце, перед переездом в который она повелела скрибу гадать по «Книге перемен».

10) В 548 г. до н.э. один из вассалов удела Ци, Цуй У-цзы, повелел скрибам гадать о вдове господина Тан, красотой которой он пленился.

11) В 545 г. до н.э. Цзы Тай-шу (он же Ю Цзи), вассал чжэнского воеводы, отдавая отчет о командировке в удел Чу, ссылался на текст «Книги перемен».

12) В 541 г. до н.э. княжеский врач из удела Цинь в диагнозе болезни цзиньского князя ссылался на «Книгу перемен».

13) В 535 г. до н.э. министр удела Вэй, Кун Чэн-цзы, гадал о состоянии здоровья сына Чжоу-э, наложницы князя Сян из Вэй.

14) В 513 г. до н.э. в уделе Цзинь будто бы «появился дракон». Говоря о нем, скриб Цай Мо ссылался на текст «Книги перемен».

15) В 510 г. до н.э. тот же скриб и астролог (Цай) Мо, говоря о Цзи Пин-цзы, восставшем вассале, ссылался на «Книгу перемен».

16) В 486 г. до н.э. Ян-ху, вассал Чжао Яна из Цзинь, гадал для него, возможно ли примкнуть к уделу Чжэн в его войне с уделом Сун*[115].

Из приведенных примеров мы видим различные объекты гадания: от дел государственной важности до личных и интимных дел (№ 10), но инициаторы гадания неизменно те же: феодалы Чжоуской династии. Так становится совершенно очевидным, что «Книга перемен» — памятник феодальной литературы не только по времени, но и по классу, который пользовался ею.

Кроме того, еще одно существенное наблюдение можно сделать на основании этих упоминаний, сохранившихся в «Цзо чжуани». Еще на протяжении всего VII в. до н.э. «Книгой перемен» феодалы пользуются исключительно как гадательным текстом. При этом они обычно не гадают сами, а пользуются услугами одного или нескольких гадателей. Только в 603 г. до н.э. «Книга перемен» была использована без гадания: на нее ссылаются как на учение, заключающее в себе известное мировоззрение. Дальше, хотя она и остается текстом, предназначенным для гадания, однако все ощутимее проявляется тенденция пользоваться ею для объяснения мира и происходящих в нем явлений при помощи способности суждения. Так постепенно, на протяжении VI—V вв. до н.э., «Книга перемен», сохраняя еще и свое мантическое значение, переосмысляется как философский текст.

Иногда японские синологи (например, Такэути Ёсио в своей статье о развитии конфуцианских идей[6]) указывают на роль Конфуция, обратившего поток умственного развития Китая от гаданий о мире к интроспекции отдельного человека, в результате которой якобы возникло представление о мире, соответствующее мышлению, а не гаданию. Из приведенного выше материала мы видим, что мнение японского синолога верно лишь наполовину. Верно, что около VI—V вв. до н.э. в Китае произошел кризис мантического мировоззрения, но не верно, что

он был результатом деятельности Конфуция, ибо замена гадания суждением началась задолго до Конфуция. Однако нельзя отрицать, что в этом процессе Конфуций сыграл выдающуюся роль, хотя и не единственно он. Ясно, почему: не философ создает эпоху, а эпоха создает философа, и он может лишь влиять на современников и потомков.

На основании материалов «Цзо чжуани» можно утверждать, что «Книга перемен» существовала уже в VII в. до н.э. как текст, пользовавшийся большим авторитетом. Конечно, нельзя думать, что текст ее сохранился в абсолютной неприкосновенности; он, конечно, развивался, и, посильно, я указываю позднейшие вставки в него в прилагаемом ниже переводе. Но эти изменения, насколько можно судить, — лишь четырех типов:

1) Комментаторские приписки, впоследствии принятые за основной текст и слившиеся с ним (таковых — большинство).

2) Незначительные пропуски в тексте.

3) Перестановки отдельных соседних фраз (указаны в переводе).

4) Изменения языка, связанные с его развитием. Они вряд ли играют значительную роль, ибо темп развития китайского письменного языка сравнительно медленный. Примером таких языковых изменений может служить следующее. В «Цзо чжуани» сохранилась более старая (менее развитая морфологически) редакция[7] тех фраз, которые включены в «Вэнь янь чжуань».

В тексте «Вэнь янь чжуани» после подлежащих *юань, хэн, ли, чжэн* стоит выделительное *чжэ*[8]. В остальном фразы совпадают. Таким образом, изменения шли иногда только по линии получения морфологической определенности фразы, достигаемой с помощью форманта. Но так как текст не богат формантами, такая его модернизация имела место лишь в редких случаях.

Если «Цзо чжуань», как показал Б. Карлгрен, была написана между 468 и 300 гг. до н.э., то при самом скептическом отношении создание «Книги перемен» приходится отнести к более раннему времени, по-видимому, не позже VII в. до н.э. А так как гадательные надписи на костях, доходящие до VIII в. до н.э., представляют более архаическую форму языка, чем в древнейших частях «Книги перемен», то естественнее всего установить время ее создания между VIII и VII вв. до н.э.

Эндō Такахиса[9] в своей работе «Философия жизни в „[Чжоу] и"» указывал, что в «Книге перемен» богато представлены образы природы, но совершенно отсутствуют образы моря[10]. Поэтому, полагает Эндō Такахиса, «Книга перемен», по-видимому, создана была в Центральной Азии[11]. Думается, вернее — в западном Китае, ибо даже материалы «Цзо чжуани» таковы, что нельзя не заметить особенно сильного распространения «Книги перемен» в уделах Цзинь и Цинь*[116]. По-видимому, они — место ее создания. А так как в основном она родилась в условиях земледельческой культуры[12], то это тоже склоняет к тому, чтобы признать местом возникновения «Книги перемен» удел Цзинь или Цинь.

Итак, основной текст «Книги перемен» — первоначально гадательный, а впоследствии и философский текст, сложившийся из материалов земледельческого фольклора на территории уделов Цзинь или Цинь между VIII и VII вв. до н.э.

ГЛАВА VIII

ИЗУЧЕНИЕ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» В КОММЕНТАТОРСКИХ ШКОЛАХ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ЭТИХ ШКОЛ

Как известно, среди классических книг конфуцианства «Книга перемен» с давних пор занимает первое место. Уже поэтому она не могла не привлечь к себе внимание китайских филологов. Кроме того, по своему языку и содержанию она принадлежит, пожалуй, к самым загадочным из классических текстов; сколько бы раз ее ни интерпретировали комментаторы, она по-прежнему оставалась в том или ином отношении неясной, и все снова и снова делались попытки ее объяснить. Такие новые попытки безусловно связаны с общим ходом развития философии и филологии Китая. Поэтому неудивительно, что вокруг «Книги перемен» в Китае развилась грандиозная комментаторская литература. Чтобы судить о ее размерах, достаточно указать, что в «Сы ку цюань шу цзун му» упоминается около пятисот сочинений, посвященных так или иначе «Книге перемен». Тут и собственно комментарии, и субкомментарии, и систематические трактаты, и обобщения теории, и рассуждения об отдельных деталях этой теории; тут и работы, посвященные собственно «Книге перемен», и работы об апокрифической литературе, сложившейся вокруг нее. Одни авторы комментариев выступают именно как авторы, другие — лишь как компиляторы комментариев, принадлежавших прошлым поколениям. Одни авторы подчеркивают «объективность» своих суждений, другие — «субъективность»...

И это ведь еще не все, что написано на Дальнем Востоке о «Книге перемен», ибо «Сы ку цюань шу цзун му» не учитывает множества даосских произведений на эту тему, включенных в «Дао цзан» (даосский канон). Не учтены и работы японских ицзинистов, которых тоже было немало. Таким образом, литература о «Книге перемен» — это целая библиотека достаточно внушительных размеров. Говорить о ней со всеми подробностями невозможно даже в специальной работе, но невозможно и игнорировать эту поистине грандиозную литературу.

Процесс развития философии Китая, как и всякий исторический процесс, столь многообразен, что можно изучать его с учетом самых различных сторон, с большей или меньшей подробностью. Для нашей цели достаточно упомянуть, что этот процесс представляется не абсолютно равномерным, а развивающимся различными темпами на определенных этапах.

На фоне развивавшегося феодального общества Китая ицзинистическая литература складывалась следующим образом. В VI в. до н.э. — I в. н.э. в классический период истории китайской философии, во время образования различных феодальных школ, появляются «Десять крыльев» как продукт анонимного творчества ицзинистов. Традиция, как мы ви-

дели, приписывает некоторые из них или даже «Десять крыльев» полностью — Конфуцию. Я уже неоднократно говорил о совершенной ложности этого, ибо идеология ицзинизма и учение Конфуция по целому ряду основных положений — взаимоисключающие доктрины. Весьма важно понять, что «Десять крыльев» — это комментаторская литература, а не основной текст, но что очень рано (вероятно, уже в I—V вв. н.э.) они были столь тесно ассоциированы с самой «Книгой перемен», что с тех пор в представлении наивной традиции слились воедино. Это уже указывал Оу-ян Сю. Во II—V вв. оформляется мантическая школа комментаторов, которая до известной степени связана с характерным для этого периода созданием религиозной, мистической и оккультной литературы. Однако под этой формой изложения мысли комментаторы начинают философское осмысление памятника. Особенно много в этом отношении сделали Ван Би, Хань Кан-бо и Чжэн Сюань. Первый из них обычно противопоставляется мантической школе. Это, по-видимому, относительно верно, ибо его комментарий не пользовался успехом у гадателей своего времени. Однако ошибочно резко противопоставлять Ван Би его предшественникам. Ознакомление с его комментарием и с комментариями его предшественников приводит к выводу, что в основном ему не удалось преодолеть современные ему формы комментирования «Книги перемен», но тем не менее он безусловно предвосхитил дальнейший путь ее понимания.

Обычно принято полагать, что ханьские ицзинисты создали чисто мантическую школу, а сунские — чисто философскую интерпретацию. Это неверно, ибо у ханьских ицзинистов было кое-что от философского понимания памятника, а комментарий сунского философа-филолога Чжу Си демонстративно сближен с мантикой.

Во II—VI вв., при создании религиозной философии даосизма (а потом и буддизма), большую роль играло символическое мышление. Понятия преимущественно облекались в символические образы (Гэ Хун в этом отношении типичен). Поэтому неудивительно, что и ханьские ицзинисты в подавляющем большинстве случаев интерпретируют текст с точки зрения символики триграмм, гексаграмм, отдельных черт и т.п. (не свободен от этого и Ван Би, а впоследствии и Мацуй Расю, систематически присоединявший к своему комментарию, в основном философскому, интерпретацию этой символики).

В VIII—X вв. буддийская схоластика так разработала технику мышления (понятийного и абстрактного), что сунские ицзинисты уже не могли довольствоваться столь примитивным методом интерпретации, как глоссы к символам и числовым комбинациям. Они вынуждены были философски интерпретировать текст, чтобы быть в состоянии противопоставить свою школу разработанной и сложной буддийской философии. Правда, такая интерпретация достигает своей высшей точки лишь впоследствии у Оу-и, целиком унаследовавшего традиции сунской школы, но значительно обогатившего ее. Это ему удалось на путях синтеза сунской школы и буддизма, ибо он сам был буддистом и известен как автор одного из замечательных комментариев к «Виджняна-матрасиддхи-триншика» («Тридцать принципов достижения меры познания»). Главная его идея — это стремление найти синтез не только

всех буддийских школ, но и буддизма, конфуцианства и даосизма. Комментарий к «Книге перемен» был написан Оу-и в 1641 г.

Для уточнения и конкретизации вышеизложенного привожу образцы нескольких комментариев к «Книге перемен». Вот, между прочим, что мы читаем в комментаторской литературе по поводу первых слов книги: «Творчество (Цянь). Начало, проницание, определение, стойкость».

Комментарий «Цзы-Ся чжуань» (вероятно, ханьский): «Начало[1] есть зачало[2], проницание есть проникновение, определение есть гармонизация, стойкость есть правота[3]. Гексаграмма Цянь наделена сущностью чистой силы света, поэтому она может выступать впереди всего существующего. Она всегда может быть первоначалом, открыть развитие, гармонично сочетаться, стойко и крепко не терять должного. Поэтому и благородный человек, сообразуясь с Цянь, реализует [ее] четыре качества. Поэтому и сказано: „Начало, проницание, определение, стойкость"»[4].

Ван Би: «В комментарии „Вэнь янь чжуань" об этом сказано полностью»[5].

Кун Ин-да: «Творчество — это название гексаграммы. Гексаграмма — это символ, который выражает данную вещь, чтобы указать на нее людям. Сочетания из двух черт, хотя и могут выразить силы Света и Тьмы, но они все же еще не могут быть образным выражением для всего, что существует. Они еще не составляют символа. Необходимы три черты, чтобы символизировать три мировые потенции. Они [эти 3 черты] описательно выражают образы Неба, Земли, Грома, Ветра, Воды, Огня, Горы и Низины и так составляют символы. В этом смысле сказано в „Си цы [чжуани]": „Восемь триграмм располагаются в ряд, и в них заключены образы". Однако вначале, когда были только триграммы, хотя они и выражали образы всего существующего, но еще были недостаточны для выражения закономерности метаморфоз всего существующего. Поэтому их удвоили, и таким образом получились гексаграммы, в которых полностью изображены все предметно существующие вещи и исчерпывающим образом даны все возможные в мире события. Поэтому 6 черт составляют символ. Этот символ „Творчество" собственно выражает Небо. Небо образуется полным собранием всех сил света. Поэтому этот символ состоит из 6 черт света. Он называется не Небом, а Творчеством, потому что небо обозначает конкретный предмет, а творчество обозначает и самый предмет, и его действие. Поэтому в „Шо гуа [чжуани]" сказано: „Творчество — это созидание". То есть созидание является действием неба как предмета. Совершенномудрые люди создали „[Книгу] перемен", дабы при ее помощи показать человеку, что ему в его действиях следует принимать для себя за образец не небо как предмет, а действие неба. Поэтому они назвали этот символ не Небом, а Творчеством».

Итō Тōгай: «Когда начертана одна линия, она символизирует свет и называется „нечет". Это символ из основной полярности. Когда над ней прибавляется еще одна такая же черта, этот символ называется „великий свет". Он включен в серию четырех символов. Когда еще одна такая же черта прибавляется над ними, эта триграмма называется Цянь (Творчество). При помощи этих сочетаний из трех черт выражаются восемь основных триграмм. Они-то и имеются в виду в ос-

новном комментарии: „Внизу — творчество; вверху — творчество"*[117]. Когда над всей этой триграммой начертана еще одна такая же триграмма, все вместе называется „Творчеством". Это первая из всех 64 гексаграмм. Так „Творчеством" она названа в основном тексте. Черты в гексаграммах нарастают снизу вверх, и нижняя триграмма — это внутреннее, а верхняя — внешнее. Все 6 черт этой гексаграммы световые, в ней и внешнее, и внутреннее — творчество. Это чистая сила света, апогей созидания. И она называется творчеством, а ее образное выражение — небо. Изначальное — это великое; всепроницающее — это пронизывающее; стройное — это должное; нерушимое — это правое. Собственно, этим говорится, что свойство наивысшей энергии — это с необходимостью достигать [способности] всепроницания и сохранять свою нерушимую правоту. „Суждения"*[118] относят это к абсолютному Пути Неба, и в этом смысле „изначальное" есть начало извечного света. Значит, единая изначальная жизненная сила, распространяясь, пронизывает все беспрепятственно, и все сущее в своем рождении в каждом отдельном случае обретает эту силу и обладает своими возможностями. Эта ниспосланная сущность неизменна. Совершенномудрые люди, сообразуясь именно с ней [изначальной силой], подходят к миру. Итак, рождение и завершение всех категорий существ в конечном счете подчинены ее метаморфозам. По моему мнению, „изначальное, всепроницающее, стройное, нерушимое" — это в основе своей мантический афоризм; это — удача для того, кому в гадании выпал этот афоризм. Он всего четыре раза встречается в „[Книге] перемен"*[119]. В „Суждениях" только о гексаграммах „Творчество" и „Исполнение" говорится, что то и другое „изначально"*[120], — это хвала абсолютному Пути, на котором небо дарует и земля рождает. Хотя это и не основное значение этих слов, все же оно заслуживает того, чтобы быть принятым. В гексаграммах „Полнота"*[121], „Последование" термины толкуются в связи с контекстом, что, конечно, не вредит делу».

Чэн И-чуань: «Когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь символов из трех черт, в них уже были выражены три мировые потенции: Небо — Земля — Человек. Начав с них, они удвоили эти триграммы, чтобы в них полностью выразить то, что проходит как изменчивость во всем мире. Поэтому символы „[Книги] перемен" состоят из шести черт каждый. Удвоение триграммы „Творчество" образует символ „Творчество". Оно — Небо. Но небо есть лишь внешний облик его [символа]. Сущность же его — творчество. Это — созидание, но такое созидание, которое не прекращается ни на мгновение. Если мы будем говорить о небе в общих чертах, то оно — Путь мира, от которого невозможно отклониться. Если же мы будем подробно говорить о нем, то как оформленное тело оно — небо, как повелитель мира оно — божество, как действующее с видимым успехом оно — демоны, как действующее непостижимым образом оно — дух, как сущность оно — Творчество. Творчество — начало всего сущего. Поэтому оно и небо, и свет, и отец, и государь. „Начало, проницание, определение, стойкость" — это его четыре высших качества. Начало — это зачатие всего существующего; проницание — это развитие всего существующего; определение — это выявление всего существующего;

стойкость — это созданность всего существующего. Эти четыре высшие качества присущи лишь символам Творчества и Исполнения. В прочих символах они меняются в зависимости от обстоятельств. Так Начало является в основном величием добра, а Определение главным образом состоит в неуклонной устойчивости. Проницание и Стойкость по месту, занимаемому ими здесь, выступают как предикаты предыдущих понятий. О, как широка и велика идея этих четырех качеств!».

Чжу Си: «Гексаграммы — символы, которые начертал Фу-си. Целая черта — нечет, число Света. Творчество — созидание, сущность Света. Слово „Творчество" в основном комментарии — название триграмм. Из них нижняя — символ внутреннего, а верхняя — внешнего. Слово „Творчество" в самом тексте — название гексаграммы. Фу-си созерцал то, что наверху, и то, что внизу, и увидел, что чет и нечет — числа сил тьмы и света. И вот он одиночной нечетной чертой символизировал свет, а прерванной четной чертой — тьму. Увидя, что над каждой чертой света и тьмы появляются еще по черте света и тьмы, он снизу вверх приписал к ним еще и еще раз по черте света и тьмы и таким образом составил восемь триграмм. Увидя, что сущность силы света — созидание и что самое великое тело — небо, он назвал Творчеством триграмму, состоящую из трех черт света, и отнес ее к небу. Когда уже были готовы триграммы, они были дополнены еще тремя чертами каждая так, что сложились гексаграммы и получилось, что над каждой из триграмм были прибавлены еще раз все триграммы и получились 64 гексаграммы. В этой гексаграмме все шесть черт нечет и свет; и вверху и внизу в ней творчество; это — самая чистая сила света и высшее развитие созидания. Поэтому неизменны и название „Творчество", и образ „Небо". „В великом (*юань*) проницании полезна стойкость". Это — афоризм, приписанный Вэнь-ваном для того, чтобы определить счастье или несчастье всего символа. Это так называемое „Решение"*[122]. „Начало" (*юань*) — это великое (*да*); „проницание" — это развитие; „полезное" — это должное; „стойкое" — это верное и нерушимое. Вэнь-ван считал, что Путь творчества — это великое развитие, которое предельно правильно. Поэтому, когда во время гадания выпадает эта гексаграмма и в ней ни одна из черт не изменяется, то это значит, что гадающему предстоит великое развитие, в котором необходимы правота и нерушимость для того, чтобы действие было на пользу. Только при них оно может быть доведено до конца. Вот зачем совершенномудрые люди создали „[Книгу] перемен": чтобы научить людей гаданию, по которому можно [понять] самый смысл появления вещей и вершения дел. В остальных гексаграммах дело обстоит так же».

Дяо Бао: «Первая мысль, которой начинается данная книга, — это рассуждение о Творческом пути, из которого исходит все, что есть. Так и в „Шу цзине" речь начинается с Яо*[123]. В этом — начало преемственности наших царей. „Ши цзин" начинается с [брачной] песни „Гуань цзюй"*[124]. Это — начало человеческих отношений. „Дай я" начинается с обряда почтительности*[125]. Это — начало обрядов. „Чунь цю" начинается с весны*[126]. Это — начало года*[127]. „Чунь цю" начинается с указания на царя как на начальника людей*[128]. Таков общий метод, которым пользовались совершенномудрые люди древних времен. О слове „Твор-

чество" хорошо сказано в комментарии (Чэн И-чуаня; следует цитата, приведенная выше. — *Ю.Щ.*). Такая цитата как раз может продолжить священный текст. Разве кто-нибудь из людей последующих поколений сможет прибавить к ней хоть одно слово? „Начало, проницание, определение, стойкость" уже со времен Му Цзян (упоминаемой в „Цзо чжуани". — *Ю.Щ.*) называются четырьмя качествами. Конфуций приводит их в комментарии „Вэнь янь чжуань" и подробно и полно вскрывает их смысл. И только Чжу Си считает их гадательным афоризмом и говорит: „великое развитие, в котором полезны правота и нерушимость". Я бы предпочел вернуться к четырем качествам, что не мешает им быть гадательным афоризмом. У меня все же остается сомнение в словах Чжу Си, когда он говорит, что „польза состоит в правоте и нерушимости": дело выходит так, будто бы во время начала и проницания еще нет правоты: будто бы еще надо стараться быть правым. Тут что-то двусмысленное. В филологических работах иногда говорят, что в этой гексаграмме все шесть черт — чистый свет и что она может относиться только к небу, только к совершенномудрому человеку, а это начало, это проницание, это определение, эту стойкость только огромное, безмерное небо может вместить их в себе. Нет достаточных слов, чтобы прославить его! К чему тут еще предостережения? Обе эти версии резонны, но в общем надо из них сохранить лишь то, что качества творчества отличаются от качеств прочих гексаграмм. Если объяснить слово „начало" как „великое", то этого мало. Ведь в „Решении" же говорится о „Начале Творчества" и о „Начале Исполнения"*[129]. В комментарии Ху говорится, что государь народа пребывает в начале; его советники слушаются начала; в „Уложении Шуня" говорится о начальном дне, т.е. о начале годичного цикла культа*[130]; в „Чунь цю" говорится о начальном годе*[131]; и Лю Бин-чжун при основании Юаньской династии предложил назвать ее — Юань, „Великое начало". Во всех этих случаях слово „начало" взято в том смысле, в котором оно применено в „Книге перемен", как творческое начало, это именно начало созидания. Если же только, как Чжу Си, объяснять его словом „великий", то с таким объяснением некуда деваться. Конфуций говорит: „Начало творчества — это начало, за которым следует развитие"*[132]. Вот это объясняет дело. В комментарии Чэн-цзы (Чэн И-чуаня) сказано: „Начало — это зарождение всего существующего". Вот это объяснение „Книги перемен" в стиле Конфуция. Дальше у Конфуция сказано: „Развитие — это рост всего существующего, а определение — это то, что неминуемо следует за ним. Стойкость же — это окончательное завершение всего существующего". В этих объяснениях не изменишь ни одного знака, настолько они основательны. Я бы от себя прибавил только то, что начало — это тот момент, когда мы устремляемся к высшим качествам, проницание — это развитие их, определение — их приумножение, а стойкость — их нерушимое бытие. Конечно, все это я вывожу из комментария Чэн-цзы».

Оу-и (буддийский комментарий в духе учения чань):

«Все шесть черт — световые, поэтому и название — Творчество. Творчество — это созидание, на небе это свет, на земле это напряжение, у человека это мудрость и чувство долга, как сущность это сияние,

на духовном пути это созерцание, кроме того, в чувственном мире это — стремление сознания скрыть свою дурную карму; среди органов это — голова. Это небесный государь. В семье это хозяин, в государстве это царь, в поднебесной это император, но в общем поступают ошибочно, когда объясняют это место с точки зрения небесного пути или с точки зрения пути царей. Раз здесь созидание, то в нем не может быть чувственных препятствий, поэтому в тексте говорится о начале и проницании. Однако надо обратить внимание также и на то, чем является созидаемое; с этой целью дано предостережение об определении и стойкости. На них указывает учащемуся совершенномудрый человек как на то, что здесь важно; это — поучение для людей, подвизавшихся на духовном пути. Ибо, если созидание направлено на десять грехов высшего разряда, то человек попадет в ад; если на десять грехов среднего разряда, то человек переродится животным; если на десять грехов низшего разряда, то человек переродится *прэтой* (злым духом); если созидание направлено на десять добрых дел низшего разряда, то человек переродится *асурой* (демоном); если на десять добрых дел среднего разряда, то человек в будущем перерождении останется человеком; если на десять добрых дел высшего разряда, то человек переродится небожителем, но при этом необходимо, чтобы он подвизался на пути созерцания и сосредоточения, и тогда он непременно переродится в *рӯпадха̄ту* (стихию обладающего формой) и *арӯпадха̄ту* (стихию бесформенного); если при этом он будет совершенствоваться в созерцании четырех истин и двенадцати *хетупратьяя* (сопутствующих причин), то он непременно обретет плод *хӣнaя̄ны* и *маха̄я̄ны* (двух крупнейших версий буддизма. — *Ю.Щ.*); если его созидание будет направлено на десять добрых дел сверхвысшего разряда и при этом он сможет быть полезным для себя и для других, то его будут называть *бодхисаттвой;* если его созидание будет направлено на десять добрых дел сверхвысшего разряда и если он окончательно постигнет, что десять добрых дел есть *дхармака̄йя* (сущность закона), есть сущность Будды, то он полностью примет в себя *анyттарасамьяксамбодхи* (высшее совершенное просветление), поэтому в десяти мирах все — начало и проницание, но при трех грехах это ересь, а при тройном добре это правоверие. На шести путях *клеша* (страдания) это ересь; в хӣнаяне и маха̄я̄не при *аклеша* (освобождении от страданий) это правоверие. Даже в них при эгоистической ограниченности это ересь, а для бодхисаттвы, спасающего людей, это ортодоксия — при полной отдаче себя одной из двух *ян* (маха̄я̄не или хӣная̄не) — ересь; а на серединном пути *буддхадхату* (стихия просветления) — правоверие; при различии середины и отклонений — ересь, при отсутствии всего, что бы ни было на серединном пути, — правоверие. Такова заповедь определения и стойкости. Руководствуясь этим, надо осуществлять созидание».

Таким образом, приходится говорить о том, что «Книга перемен» понималась по-разному в различные времена. Какие школы комментаторов необходимо различать, увидим из следующей главы.

ГЛАВА IX

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» РАЗНЫМИ КОММЕНТАТОРСКИМИ ШКОЛАМИ

Известен догматизм китайского средневекового схоластического образования. Из-за него китайская феодальная философия более богата комментариями, чем самостоятельными высказываниями отдельных авторов. Философы феодального Китая гораздо чаще прибегали к дедукции, чем к индукции. Этим обусловлено и то, что обычно в китайских схоластических сочинениях главное положение высказывается вначале, а дальше следует лишь его комментаторская разработка[1]. Более всего это положение свойственно конфуцианской школе и самому Конфуцию как создателю ее прототипа, громадное значение придававшим документу. Поэтому бывает весьма существенно обращать внимание именно на первые же строки сочинения. Вот как начинается школьный комментарий «Книги перемен», написанный Чжу Си:

«„Чжоу" — это название династии. „Перемены" — это название книги. Ее символы начертаны Фу-си и имеют значение взаимной смены и изменчивости. Поэтому [и книга] называется „Перемены". Что же касается ее афоризмов, то они приложены Вэнь-ваном и Чжоу-гуном. Поэтому [„Перемены"] называются Чжоускими».

Мы здесь сразу же читаем школьные, традиционные суждения Чжу Си, который был, однако, блестящим филологом и критиком текста. Это видно, например, в его афоризмах о «Книге перемен» (так называемых «Хо вэнь»), в его замечательных изысканиях о таких трудных текстах, как «Чу цы»*[133], «Чжоу и цань тун ци» и т.п. Но в этом школьном комментарии Чжу Си прежде всего педагог, не желающий филологическими изысканиями запутывать учащегося[2].

Но вот как начинается комментарий, написанный Итō Тōгаем:

«„И" имеет значение „изменчивость". В глубокой древности, когда еще не было иероглифов, были начертаны символы для того, чтобы в них полностью выразить образы смены убывания и возрастания тьмы и света, чтобы [по ним] гадать об удаче и неудаче в деятельности людей. Потому [эта книга] называется „Перемены". Ко времени рубежа между династиями Инь и Чжоу она была снабжена афоризмами. Поэтому ее называют „Чжоуской [книгой] перемен" в отличие от „Перемен" династий Ся и Инь[...]».

Конечно, у Итō Тōгая не все проблемы подвергнуты серьезной критике, но, во всяком случае, к «авторам» книги он относится критически. Так, работа Итō представляет собой некоторый шаг вперед по сравнению с Чжу Си.

Выбранные мною для иллюстрации Чжу Си и Итō Тōгай — не единственные комментаторы. Это, скорее, два противоположных типа исследователей. На их примере мы видим, что существовали две школы интерпретаторов: школа традиционная и школа критическая. К первой из них приходится отнести таких авторов, как Кун Ин-да, работавшего по заказу правительства, и в меньшей степени — Чэн И-чуаня, а также Чжу Си. Вторая школа представлена в работах Оу-ян Сю, Дяо Бао, Итō

Тōгая и др. Вообще же в комментариях на «Книгу перемен» далеко не всегда так ярко выступают различия этих школ. Следует иметь в виду, что всегда существовали и комментаторы-эклектики.

Мы уже видели, что «Десять крыльев» представляют собою собрание глосс, комментариев и трактатов, посвященных основному тексту «Книги перемен». Но наше суждение о них как о древнейших комментариях (а не об основном тексте) выступит еще более выпукло из рассмотрения их использования в позднейших комментариях.

Собственно, различия традиций, отраженные в «Десяти крыльях», служили прототипом разным комментариям, и отсутствие единства понимания «Книги перемен» в «Десяти крыльях» послужило благоприятной почвой для многообразия личных мнений позднейших комментаторов.

Параллельное изучение «Десяти крыльев» и ряда позднейших комментариев привело меня к наблюдению, что одни комментаторы теснее связаны пониманием «Книги перемен» и методом ее изучения с одними текстами из «Десяти крыльев», другие — с другими. Результат этой работы может быть выражен в следующей схеме (см. сл. с.).

Из этой схемы видно, какую большую роль играл Ван Би как звено, связующее трактаты из «Десяти крыльев» с сунской (в данном случае философской) школой комментаторов. Поэтому необходимо указать хотя бы на некоторые прототипы его комментария, находимые в «Си цы чжуани» и «Шо гуа чжуани» (1).

Так, в «Си цы чжуани» читаем: «Учитель сказал: „Письмо не до конца выражает речь, как речь не до конца выражает мысль. Но если это так, то не были бы неизреченными до конца мысли совершенномудрых людей?” Учитель сказал: „Совершенномудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействия мира на человека и человека на мир. Они приложили афоризмы, чтобы в них до конца выразить свои речи [...]”»*[134].

Как известно, и Ван Би разрабатывал отношения слова, образа и мысли. Далее Ван Би очень занимал вопрос о «познании идеи». Вот прототип его рассуждений, который находится в «Шо гуа чжуани» (1): «Познай все идеи, постигни всю сущность, — тогда подойдешь к пониманию рока»*[135].

С другой стороны, Ван Би еще не до конца понимал и выражал объект и его идею. Сунские же философы вполне понимали это различие, и, например, Чэн И-чуань пишет в своем комментарии: «Идея — бестелесна. Поэтому ее значение выражается при посредстве образа. [Идея] Творчества выражена в образе дракона, ибо он таков, что непостижимы его чудесные превращения. Вот почему он как образ выражает метаморфозы творческого пути, прибавление и убыль силы света, выступление и отступление совершенномудрого человека [...]».

Так, мы видим, что Ван Би — своего рода звено, связующее древнейшие трактаты о «Книге перемен» с сунскими комментариями, они создали философское понимание «Книги перемен», как и Оу-и, поднявший ее на высокий уровень философского понимания и на ее материалах разработавший вопрос об отношении нового акта познания к содержанию прежде накопленного знания. Сунские авторы и особенно Оу-и могут быть использованы для критической интерпретации «Книги перемен».

КОММЕНТАТОРСКИЕ ШКОЛЫ «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

Оказывали влияние / Подверглись влиянию	„Цза гуа"	„Вэнь янь"	„Шо гуа" (2)	„Сюй гуа"	„Шо гуа" (1)	„Си цы" (1,2)	„Сяо сян"	„Да сян"	„Туань"	Ханьские комментаторы	Даосизм	Буддизм	Ван Би	Хань Кан-бо	Кун Ин-да	Чжоу Дунь-и	Оу-ян Сю	Су Сюнь	Чэн И	Чжан Цзай	Шао Юн	Су Ши	Су Чжэ	Лу Цзю-юань	Чжу Си
Ханьские комментаторы	×	×	×																						
Чжэн Сюань				×							×														
Ван Би		×		×	×	×				×	×														
Хань Кан-бо													×												
Кун Ин-да	×	×	×										×												
Чжоу Дунь-и						×		×	×		×	×													
Чэн И				×	×	×		×					×			×									
Чжан Цзай						×					×	×				×									
Шао Юн			×	×		×																			
Су Ши						×					×							×					×		
Су Чжэ*[136]											×							×				×			
Лу Цзю-юань																	×								
Чжу Си	×	×	×				×										×		×	×	×				
Оу-и						×						×						×			×				
Дяо Бао						×		×	×										×						
Итō Тōгай						×							×	×			×							×	
Мацуй Расю										×							×								
Маньчжурские версии																									×
Пи Си-жуй															×				×						

ГЛАВА X

ВЛИЯНИЕ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» НА КИТАЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ: КОНФУЦИАНСКУЮ, ДАОССКУЮ И БУДДИЙСКУЮ

Конфуций говорил: «Я не говорю о сверхъестественном, о насилии, о смуте и о духах» («Лунь юй», VII, 21/22)*[137]. А в «Шо гуа чжуани» мы читаем: «В древности, когда совершенномудрые люди создавали [ученье о] переменах, они глубоко вникли в ясность духов и породили оракул на тысячелистнике»*[138]. Совершенно очевидно, что рационалист Конфуций не мог иметь ничего общего с иррациональной мантикой, которая была в его время ведущим содержанием «Книги пермен». Поэтому прав японский синолог Цуда Сокити, когда он утверждает, что «Книга перемен» была принята не Конфуцием, а конфуцианцами много лет спустя после его смерти[1]. И, действительно, совершенно различны мировоззрение Конфуция, требовавшего в первую очередь «выправления имен», т.е. раз навсегда установленного отношения номенклатуры de jure и de facto, стремившегося всегда к незыблемой неизменности документа, и основная концепция «Книги перемен» — концепция изменчивости.

И в отношении языка приходится признать то же. Мы уже видели, что язык «Книги перемен» представляет собою совершенно иной диалект, чем диалект Конфуция. И по времени составления ее основной текст был создан задолго до Конфуция, а «Десять крыльев» — после него. Совершенно естественно поэтому, что в афоризмах Конфуция не говорится ни слова о «Книге перемен», хотя он совершенно определенно говорил о других классических книгах: «Шу цзине» и «Ши цзине». Последние полны историзма, они безусловно являлись документами, а документальность заменяла у Конфуция гносеологическую достоверность познания, так как Конфуций не занимался специально теорией познания. Поэтому «Книга перемен», не представляющая собою документального свидетельства о каких-нибудь определенных исторических фактах, как памятник умозрительного творчества, если бы и была известна Конфуцию, то подверглась бы только нападкам с его стороны. Если же Сы-ма Цянь и говорит о «ревностных» занятиях Конфуция «Книгой перемен», то к этому нельзя относиться с доверием, ибо Сы-ма Цянь не был точно информирован о времени Конфуция. Это ясно говорит он сам в конце биографии Лао-цзы. Однако на основании этих слов великого китайского историка мы можем полагать, что к его времени «Книга перемен» была уже совершенно принята конфуцианцами. Когда могло произойти это включение «Книги перемен» в круг конфуцианской литературы? Если проследить в этом отношении тексты того времени (от Конфуция до Сы-ма Цяня), то мы находим следующее.

1) Ни в «Да сюэ», ни в «Чжун юне», ни у Мэн-цзы нет никаких упоминаний о «Книге перемен».

2) В «Цзо чжуани» и у Сюнь-цзы*[139] она уже упоминается, но еще не как конфуцианский классический текст.

3) В «Псевдо-Чжуан-цзы»*[140] и «Люй-ши чунь цю»*[141] упоминаются школа ицзинистов и школа конфуцианцев как две самостоятельные школы.

4) При сожжении конфуцианских книг в 213 г. до н.э. «Книга перемен» не подверглась этой участи, а была сохранена.

5) Склонявшийся преимущественно к конфуцианству эклектик[2] Цзя И[3] (200—168) уже принимал «Книгу перемен»[4], и позже ханьские конфуцианцы (хотя бы Дун Чжун-шу и пр.) считались с ней как с конфуцианской классической книгой. Таким образом, конфуцианцами она была, очевидно, усвоена между 213 и 168 гг. до н.э. и с тех пор неизменно пользовалась в их среде признанием[5]. Философия Ван Би целиком выросла из «Книги перемен». Сунская школа, совершенно неотделимая от «Книги перемен», развила ее концепции до философского уровня.

У Чжоу Дунь-и или Чжан Цзая, или тем более у Шао Юна терминология, и образы, и концепции — все теснейшим образом связано с «Книгой перемен». Может быть, не напрасно «Тун шу» («Книгу о познании») Чжоу Дунь-и иногда называют «И тун» («Энциклопедией „И [цзина]"»)[6]. Поэтому Чжоу Дунь-и восклицал: «О, как величественна „[Книга] перемен"» («Тай цзи ту шо»), — и еще: «О, как величественна „[Книга] перемен". Она — источник сущности и жизни» («Тун шу», гл. 1). Вся космология Чжан Цзая построена на концепциях «Книги перемен» (строго говоря — «Си цы чжуани»).

Не только типичные представители сунской школы заимствовали идеи «Книги перемен» и восхищались ею. Современник этой школы, один из величайших поэтов Китая, Су Ши (1036—1101), целиком усвоил основную концепцию «Книги» — концепцию изменчивости, неизменности и их непосредственной связи. Ему принадлежат слова:

«...О гость мой, разве вы не знаете вот эти воды и луну? Вот как они стремятся, но совсем не исчезают; вот как меняется луна, то полная, то на ущербе, но и она, в конце концов, не может ни погибнуть, ни меру перейти. Когда изменчивость мы замечаем, то даже целый мир не может длиться и мгновенье; когда мы замечаем неизменность, то нет конца ни нам, ни миру. Чему еще завидовать тогда?»[7]

Конфуцианцы не только изучали «Книгу перемен», они иногда и подражали ей. Такова, например, «Книга великой тайны» («Тай сюань цзин») Ян Сюна — весьма трудный и до сих пор не разгаданный текст. В нем также есть символические линейные фигуры, по поводу которых высказываются афоризмы, только фигуры эти составлены из четырех черт каждая и есть три рода черт: целая, прерванная и дважды прерванная. Таким образом, в «Книге великой тайны» 81 символ. Привожу в качестве образца перевод текста первой главы и первых двух символов из «Книги великой тайны» Ян Сюна.

Книга великой тайны*[142]

Главы о тайном

О согласная тайна!
Как хаос действует и не имеет конца,
Непосредственно отображается небом.

Свет и Тьма стоят рядом как два и три*[143].

Коль скоро единый Свет стоит над всем развитием,
То все сущее обретает телесность через него.

Миры и страны, царства и домы
В троичной развернутости находят свершение*[144]

И вот простираю оные девять девяток,
В них же — роды счисления.

В строфах подъемлю мрежи множеств
И множества объединяю в именах*[145].

В восемьдесят одной главе
События года пребывают сполна*[146].

Разгадка тайны

О полнота! О солнце!
В его же блеске, свете, ясности, яркости
Пять красок чисто сияют!

Ночь... ее разгадаю как Тьму;
День... его разгадаю как Свет.

Разгадка дней и ночей —
То в зле, то в добре.

Свет полагает пять благословений.
Они же относятся к восхождению,
Тьма таит шесть крайностей.
Они же относятся к нисхождению*[147].

Основа — в ней есть юг и есть север;
Узор — в нем есть запад и есть восток*[148].
[Солнце] шествует по шести переходам*[149]
И идет навстречу [небесному] Ковшу*[150].

В счете времен отпечатлеваются годы,
И сотни злаков во благовремении поспевают

[№ 1] ☰ 中 Чжун

Сердцевина

[Глава:]

Веяние Света, нырнув, прорастает
В желтом чертоге.
Верное не может не быть
В сердцевине.

[Строфы:]

1. Хаос — пучина; шири — просторы!
Сокрытое!

Разгадка:
Хаос — пучина, шири — просторы — это
пребывание *[151] мысли.

2. Духи сражаются в тайном.
Ряды их — Тьма — Свет.

Разгадка:
Духи сражаются в тайном —
Это добро и зло стоят рядом.

3. Дракон исходит из сердцевины
Воочию от головы до хвоста.
Можно его принять за прообраз.
Разгадка:
Дракон исходит из сердцевины —
Это проявляются его дела.

4. Низкий и тщетный лишен повода
К великому приятию природы и рока. Зло.
Разгадка:
Зло низкого и тщетного —
Это невозможность великого приятия.

5. Солнце прямо стоит в небе.
Во благо *[152] воспользоваться этим светилом
И стать главою.
Разгадка:
Солнце прямо стоит в небе:
Это — знатный на подобающем месте.

6. Луна теряет свою круглоту —
Не лучше ли ей раскрыть свет свой на западе.
Разгадка:
Луна теряет свою круглоту:
Это — подлые начинают отступать.

7. Исполнение исполнений.
Огонь — как звезда*[153]: кормись [при нем]!
Вода — как объятие: пребывай стойким!
Разгадка:
От «исполнения исполнений» до «объятия».
Положись на законы.

8. Желтое не желтеет
И покрывается обычным для осени [распадом].
Разгадка:
Желтое не желтеет —
Это утрата сил*[154] сердцевины.

9. Поверженная душа.
Веяние [жизни] и тело расходятся*[155].
Разгадка:
Расхождение в поверженной душе —
Это неодолимость времени.

[№ 2] ☷ 周 Чжоу

Круговорот

[Глава:]
Веяние Света круговращает [свой] дух
И обращается к началу.
Создания*[156] наследуют [его] по роду [их].
[Строфы:]
1. Вернешься к сердцу неба.
Каково притворство [личных] сил! Зло!
Разгадка:
Зло возвращения к сердцу [неба] —
Это нетерпимость сердцевины*[157].

2. Водрузишь ось сердцевины.
В круговороте нет углов.
Разгадка:
Водрузишь ось сердцевины —
Это установишь основную мысль

3. Исходя из себя, уходя в себя —
[Ты] полярная звезда*[158] счастья и несчастья.
Разгадка:
В исходе из себя и в уходе в себя
Нельзя не быть бдительным.

4. Опояшешься кожаным поясом с пряжкой,
Привяжешь к нему яшмовые кольца.
Разгадка:
Опояшешься кожаным поясом с пряжкой:
Сам себя обуздаешь — свяжешь.

5. На середине земли твоя хижина,
Установи свою золотую колесницу.
Но и этот завет — минует.
Разгадка:
Минует завет о хижине и золотой [колеснице, ибо]
Ничтожный человек не в состоянии [сохранить его].

6. Доверься круговороту, его правде!
Ввысь проникнешь*[159] до неба.
Разгадка:
Доверься круговороту, его правде —
Подъем вверх откроется.

7. В преизбытке увидишь друга своего
И вернешься в неведение:
Он не в состоянии сопутствовать [тебе].
Разгадка:
В преизбытке увидишь друга —
[Он] не сможет сопутствовать [тебе][8].

8. Вновь перейдешь за пределы личного,
Но беда от этого не велика.
Разгадка:
Вновь перейдешь за пределы личного —
Беда не будет в средоточии (т.е. не будет главным. — *Ю.Щ.*)*[160].

9. Вернешься к погибели
Или обратишься в бегство.
Разгадка:
Вернешься к погибели —
Твой путь пришел к концу[9].

Другой тип самостоятельных работ, выросших на основе «Книги перемен», представляет собою «Лес перемен» («И линь») ханьского Цзяо Гуна (точные даты жизни неизвестны)*[161]. Это попытка рассмотреть каждую гексаграмму в самой себе и в ее отношении к каждой другой. Таким образом, текст рассмотрен со стороны 4096 возможных комбинаций[10], и по поводу каждой из них написано по стихотворению. К сожалению, понимание этих стихотворений утрачено; и они представляют собою совершенно загадочный текст.

Представляет интерес отражение «Книги перемен» в даосской литературе. «Книгу перемен» никак нельзя считать даосским текстом, нельзя даже сближать ее с древнейшим даосизмом, как это делал, например, Ямасато Мотоо[11]. Из его сопоставлений особенно наглядно выступает все кардинальное различие даосизма, полагавшего абсолют вне мира, и ицзинизма, не выходившего за пределы мира и потому, в конце концов, принятого конфуцианством. Поэтому неудивительно, что сами даосы не отождествляли свою школу со школой ицзинистов, и до тех пор, пока «Книга перемен» не получила признание классического текста, влияние ее

на даосов, если и было[12], то лишь эпизодическим. Поэтому совершенно понятно, что в «Псевдо-Чжуан-цзы» (гл. 33) даосизм противопоставляется ицзинизму.

Однако с I в. до н.э. вплоть до VII в. даосские авторы стали испытывать сильное влияние «Книги перемен». Основное положение ее — изменчивость — как нельзя более способствовало теоретическому обоснованию алхимии, получившей распространение среди даосских писателей. Так, знаменитый текст «Чжоу и цань тун ци» («О воссоединении трех равных [с точки зрения] „Чжоуской [книги] перемен"»), приписываемый Вэй Бо-яну[13], как показывает его название, теснейшим образом связан с «Книгой перемен». И в самом деле он написан почти сплошь в ее терминологии и с безоговорочным принятием ее идеологии[14]. Космология даосов, особенно как она выражена у Гэ Хуна, в «Гуань-инь-цзы»*[162], у Ду Гуан-тина и т.п., полна заимствований из «Книги перемен». Так же тесно связаны с последней многочисленные схемы и чертежи[15], включенные в «Дао цзан». Поэтому и О.Джонсону пришлось неоднократно ссылаться на «Книгу перемен» и ее терминологию в работе, посвященной китайской алхимии[16]. При всем этом, однако, надо иметь в виду, что наибольшее влияние на даосизм оказывал не основной текст, а комментарий «Си цы чжуань», по-видимому вообще сыгравший весьма большую роль в распространении и популяризации «Книги перемен».

На буддизм, насколько мне известно, «Книга перемен» оказала наименьшее влияние. Только изредка в буддийских трактатах (главным образом школы чжэнь-янь[17]) встречаются термины ицзинизма, и то обычно лишь тогда, когда буддисты полемизируют с конфуцианцами и даосами, как, например, в известном буддийском трактате Цзун-ми*[163] «О человеке» («Юань жэнь лунь»).

Однако буддисты, хотя и тщательно оберегали свое учение от «ересей», т.е. от всякой небуддийской философии, в конце концов пришли в лице уже упомянутого Оу-и к признанию «Книги перемен» как философского текста, в умелых руках могущего сыграть роль введения к буддийской философии. Таково, во всяком случае, объяснение причин, побудивших Оу-и написать его ценный комментарий. Об этом он говорит с полной ясностью в предисловии к своему комментарию[18].

Все же приходится признать, что главное влияние «Книга перемен» оказала на конфуцианство, меньшее, хотя и значительное, — на даосизм и почти незаметное — на буддизм, имевший свою чрезвычайно разработанную философию.

ГЛАВА XI

ОТРАЖЕНИЕ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Можно сказать, что почти все писатели древнего Китая со времени канонизации классиков при Ханьской династии так или иначе были знакомы с «Книгой перемен» как с важнейшим из классических текстов. Поэтому неудивительно, что на них она оказала заметное влияние. Оно прежде всего сказалось в их образовании, а отсюда — в их идеях и в их лексике, как бы она ни различалась в разные периоды истории китайской литературы. Однако в этой области влияние книги не больше, чем влияние любого другого классического текста.

Наряду с таким просачиванием идей «Книги перемен» в китайскую литературу, в ней существует целый ряд произведений, посвященных именно самой «Книге», в них она находит свое литературное отражение. Ей посвящены как прозаические эссеи, так и стихи.

Ниже в качестве образца такой литературы приводится эссей Су Сюня и несколько стихотворений. Су Сюнь был хорошо знаком с «Книгой перемен», и его высказывания об отдельных местах ее текста в первую очередь принимаются Оу-и, комментарий которого положен в основу моего интерпретирующего перевода. Поэтому нахожу нелишним привести перевод указанного эссея. В нем Су Сюнь дает яркое противопоставление «И цзина» и «Ли цзи»*[164]. Его сын Су Ши (Су Дун-по) также написал одноименный эссей, но его я не перевожу, так как он рассматривает вопросы исключительно мантического характера: символику чисел 6, 7, 8 и 9, которыми при гадании обозначаются черты гексаграмм.

Лирика, посвященная «Книге перемен», конечно, не лучшие стихи из сокровищницы китайской поэзии. Поэтому я привожу очень немного из нее лишь для того, чтобы читатель мог составить хоть некоторое представление об этой области поэзии Китая и о том, какие эмоции вызывала «Книга перемен» у китайских поэтов. Перевод более экстенсивного материала мог бы подавить основную тему моей работы, ибо количество его громадно: он занимает несколько томов энциклопедии «Ту-шу цзи-чэн»*[165].

Лирика в большинстве случаев повторяет образность наивной традиции «Книги перемен». И у поэтов, конечно, Конфуций признан ревностно изучавшим «Книгу», так что кожаные завязки на его экземпляре три раза рвались. Конечно, он написал «Десять крыльев», а Фу-си (иначе Бао-си-ши) начертал триграммы и т.д., и т.п. Только критически настроенный Оу-ян Сю оставил нам стихотворение, в котором сквозит саркастическое отношение к «Книге перемен». Впрочем, в этих стихах его больше занимает неудачный поворот собственной карьеры, чем сама «Книга». «Я — в опале. Что ж, буду изучать „И цзин"!» Так можно парафразировать

основное настроение его стихов. Образцом иного отношения к «Книге перемен» — как к сокровищнице мировых тайн — может служить стихотворение Мэн Цзяо. Такое же настроение можно найти в многочисленных одах (*фу*), которые столь же многословны и высокопарны, сколь мало говорят современному читателю. Поэтому я не перевожу их. Что же касается их содержания, то все оно выражается в знаменитом восклицании Чжоу Дунь-и: «О, как величественна „Книга перемен"! В ней — источник сущности и рока».

Я избегаю примечаний, чтобы не заслонить ими текст. Пусть китайские поэты говорят сами за себя!

Су Сюнь (1009—1066)

РАССУЖДЕНИЕ О «КНИГЕ ПЕРЕМЕН»

Когда в учение совершенномудрого были приняты Обряды*[166] — люди уверовали в него; когда были приняты Перемены — люди почтили его. Веря в него, они не могли его отринуть; чтя его, они не смели его отринуть. Учение совершенномудрого человека не отринуто потому, что Обряды придали ему ясность, а Перемены придали ему глубину.

Когда впервые появились люди, не было ни знатных, ни подлых, ни высших, ни низших, ни старших, ни младших. Они не пахали, но не голодали; они не выделывали шелк, но не мерзли. Поэтому тем людям было привольно.

Люди горюют от труда и радуются от приволья, как вода течет вниз. И только совершенномудрый человек установил среди них государей и подданных так, что знатные в Поднебесной подчинили себе подлых; он установил среди них отцов и сыновей так, что отцы в Поднебесной подчинили себе сыновей; он установил среди них старших и младших братьев так, что старшие в Поднебесной подчинили себе младших. [Совершенномудрый человек сделал так, что] они стали одеваться лишь после того, как выделали шелк, и стали есть лишь после того, как возделали землю. Руководя Поднебесной, совершенномудрый дал ей труд.

Однако сил одного совершенномудрого человека, конечно, недостаточно для того, чтобы одолеть множество людей в Поднебесной. И если он мог отнять у них радость и заменить ее горечью, так что люди Поднебесной последовали в этом за ним и согласились отвергнуть приволье и приступить к труду, с радостью и почтительно принять совершенномудрого и счесть его государем и учителем, поступать по его законам и установлениям, — ко всему этому призвели Обряды.

Как только совершенномудрый создал Обряды, он в пояснение к ним сказал, что если бы в Поднебесной не было знатных и подлых, высших и низших, старших и младших, то люди бы убивали друг друга без конца; если бы они, не возделывая землю, поедали мясо животных и птиц и, не выделывая шелк, одевались в шкуры животных и птиц, то животные и птицы поедали бы людей без конца. Если же будут знатные и подлые, высшие и низшие, старшие и младшие, то люди не будут убивать друг друга. Если люди будут есть то, что они возделали на земле, и одеваться в тот шелк, который они выделали, то животные и птицы не будут поедать людей.

Люди любят жизнь больше, чем приволье, и ненавидят смерть больше, чем труд. Совершенномудрый человек отнял у них приволье и смерть, но дал им труд и жизнь. В этом даже малые дети поймут, к чему стремиться и чего бежать. Так в Поднебесной поверили в учение совершенномудрого и не могли его отринуть, потому что Обряды сделали его ясным.

Однако то, что ясно, — легко постижимо, то, что легко постижимо, — профанируется, а то, что профанируется, — легко может быть отринуто. Совершенномудрый человек боялся, что его учение будет отринуто и Поднебесная вернется к хаосу. И вот тогда он создал Перемены. Рассмотрев образы неба и земли, по ним он построил отдельные черты; вникнув в изменчивость сил тьмы и света, по ней он построил гексаграммы; обдумав устремления демонов и духов, по ним он построил афоризмы. И вот люди в юности начинали изучать Перемены, но и с побелевшей головой не достигали ее истоков. Поэтому в Поднебесной взирали на совершенномудрого человека как на глубины духов, как на высоты неба, чтили этого человека и вслед за этим чтили и его учение. Так в Подне-

бесной почтили учение совершенномудрого и не смели его отринуть потому, что Перемены сделали его глубоким.

Вообще если люди доверяют чему-нибудь, то потому, что в нем нет ничего, чего бы они не могли разгадать; если они чтят что-нибудь, то потому, что в нем есть нечто, чего они не могут подсмотреть. Так в Обрядах нет ничего, чего бы нельзя было разгадать, а в Переменах есть нечто, чего нельзя подсмотреть. Поэтому люди Поднебесной уверовали в учение совершенномудрого человека и почтили его. А если бы это было не так, то неужели Перемены — это то, над чем совершенномудрый человек трудился и создал нечто небывалое, странное, загадочное и причудливое для того, чтобы прославить себя в грядущих поколениях?

Совершенномудрый человек мог распространить свое учение лишь при посредстве того, что наиболее чудесно в Поднебесной. Гадание на панцире черепахи и гадание на тысячелистнике — это то, что чудеснее всего в Поднебесной. Но гадание на панцире черепахи внемлет небу и не предуготовано человеком. В гадании же на тысячелистнике решает его небо, но строит его человек. Панцирь черепахи гладок, и нет на нем правильных линий. Но когда обжигают шип и пронзают им панцирь, получаются трещины: или «Угол», или «Распорка», или «Рогатка», или «Лук»; но все они сделаны только шипом, и что в них предуготовано человеком?! И совершенномудрый человек сказал: «Это искусство принадлежит исключительно небу. Такое искусство разве способно распространить мое учение?!» И вот он взялся за тысячелистник. Но чтобы получить четные или нечетные пучки на стебле тысячелистника, человек сам должен разделить все стебли надвое. Сначала мы берем один стебель [из всех пятидесяти] и, понимая, что это один стебель, откладываем его отдельно. Дальше [из разделенных нами двух пучков] мы отсчитываем по четыре стебля и понимаем, что отсчитываем мы по четыре, а остаток зажимаем между пальцами и знаем, что осталось или один, или два, или три, или четыре и что мы их отобрали. Это от человека. Но, деля весь пучок на две части, мы не знаем [заранее], сколько стеблей в каждой из них. Это от неба. И совершенномудрый человек сказал: «Это единение неба и человека — [мое] учение. В нем есть то, что распространит мое поучение». И тогда, исходя из этого, он создал Перемены, чтобы очаровать уши и очи Поднебесной, учение же его за то и почтено, и не отринуто.

Так совершенномудрый человек воспользовался этими средствами, чтобы стяжать сердца Поднебесной и распространить свое учение до бесконечности.

Фу Сянь (III в. н.э.)

СТИХИ О «ЧЖОУСКИХ ПЕРЕМЕНАХ»

Пусть низший, чтобы себя спасти,
Высших почтит, и прославится он.
В стремленье к добру, к совершенству дел
Есть искони неизменный закон.
Он будет все снова и снова сиять,
Всех озаряя со всех сторон.
Ничтожествам действовать ныне нельзя:
Путь благородных да будет продлен.

Мэн Цзяо (751—814)

ПОСЛЕ ТОГО КАК ОТШЕЛЬНИК ИНЬ ОБЪЯСНИЛ «КНИГУ ПЕРЕМЕН», ПРИ РАССТАВАНИИ С НИМ ДАРЮ ЕМУ

Небо и Землю раскрыл мне в рассказе учитель.
Точно со мной говорил волшебный оракул:
Тайна из тайн, которой не ведают люди,
Все подтверждается мне из каждого знака.
Белая ночь озарилась осенней луною,
К свежему ветру — как рифма — прозрачный ручей.
Только проник и вдруг оказался я в далях.
Духом я чую... в безмолвии нет речей.

С первым познанием все расторжены путы.
В думе вечерней склоняюсь к тревожному утру.
Лодке скитальца нет на волне остановки.
Кони заржали: оглобли разъехались здесь.
В чащах живущий отшельник Инь Цинь, мой учитель,
Знает, что друг у него понимающий есть

Оу-ян Сю (1007—1072)

ЧИТАЮ «КНИГУ ПЕРЕМЕН»

Пусть убеленные мужи стоят у алого кормила.
Оказана и здесь, в Дунчжоу, слуге болезненному милость:
Чтоб в этот бесконечный день отдаться цитре и вину,
Жечь ладан, «Книгу перемен» читать в последнюю весну...
Он был убранством мудрецов, но брошен, как туфля, теперь.
Оставили его волна и ветер на мирской тропе.
Вот, если бы сказать: кто сей отшельник-рыцарь,
То имени его наверно всякий в страхе удивится!

Чжу Си (1130—1200)

«КНИГА ПЕРЕМЕН»

Пусть я вникаю в «Книгу» позже, чем в удвоение триграмм,
Чтоб видеть век до их созданья, препятствий нет моим глазам.
И понял я Предел Великий: в нем обе Формы коренятся.
На «Книге» кожаным завязкам теперь как раз пора порваться!

ВДОХНОВЕНИЕ

Слышал я: некогда Бао-си-ши положил
Творчеству и Исполнению первоначало.
Действие Творчества вторит могуществу Неба.
А Исполнение знаки Земли сочетало.
В высях узрел он начального хаоса круг.
В миге едином умчался на тысячи ли;
В долах заметил он форм неподвижный покой,
Древность хранится в податливой толще земли.
Смысл этих образов, стойких вовеки, поняв,
Внидем в ворота добра в единении с ним.
Пусть никогда не иссякнет усердие в этом.
И в преклонении мысли свои укрепим!

Цю Чэн (XII в. ?)

РАССМАТРИВАЮ ЧЕРТЫ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» И ПОКАЗЫВАЮ ИХ ЧЖЭН ДУН-ЦИНУ

В Переменах ясный смысл в образах заложен.
Но никто в одних чертах вскрыть его не сможет.
Кто не знает смысла черт, тот толкует всуе:
Точно он незримый вихрь красками рисует.

Фан Сяо-жу (1357—1402)

ПРОБУЖДЕНИЕ К НАУКЕ

Конфуций, этот великий мудрец,
Завязки на «И цзине» трижды порвал.
Кто скажет: «Я уши имею, но я
Традиции древней еще не слыхал»?

ГЛАВА XII

СОВРЕМЕННАЯ РОЛЬ «КНИГИ ПЕРЕМЕН» В КИТАЕ И ЯПОНИИ (20—30-е годы XX века)

Как известно, в современном Китае еще большую роль играют пережитки феодального строя, поэтому неудивительно, что «Книга перемен» продолжает существовать там не только в качестве объекта филологии и истории, но и в качестве гадательного и философского текста. Еще в 1911 г. В.М. Алексеев мог достать у уличного гадателя тот текст, по которому до нашего времени производятся мантические операции*[167]. Это не подлинный текст «Книги перемен», а лишь список гексаграмм с приложением витиеватых изречений неизвестного автора, скрывшегося под псевдонимом Старец Дикий Журавль. Издана она в 1892 г. и представляет собою дешевый ксилограф, полный ошибок. Однако она — несомненное свидетельство того, что «Книга перемен» в современном Китае не только изучается в среде филологов (таких, как Юй Юн-лян, Ху Ши и др.).

Присутствует «Книга перемен» и в эпиграфике, например, в надписях на монетовидных амулетах, как любезно сообщил мне В.М. Алексеев. Эти надписи — чаще всего изображения триграмм, иногда сопровожденные изображениями драконов, циклических животных или знака *инь-ян*. Встречаются и надписи вроде «Гадаю на восьми триграммах „Книги перемен"», «Гадаю по „Книге перемен"», «Гадаю по „Книге перемен" и проникаю к духам». На обороте — обычные благопожелательные надписи.

Техника гадания уличных гадателей упрощена до предела. Вместо классического отсчета 50 стеблей тысячелистника[1] гадатель просто встряхивает бамбуковой кружкой, в которой свободно лежат 64 палочки, пронумерованные от 1 до 64. Выпавшая первой палочка механически указывает гадающему номер гексаграммы*[168]. В таком гадании собственно уже утрачен основной смысл мантического использования «Книги перемен», которое по своему замыслу должно указывать сам **переход,** превращение одной гексаграммы в другую — «изображение» **смен** жизненных ситуаций*[169].

Наряду с этим чисто мантическим применением «Книги перемен» в Китае до последнего времени существовало и ее этико-мистическое использование как «книги мудрости». Оно было сосредоточено в мистическом братстве «Дао-дэ сюэ-шэ» («Научное общество морали») в Пекине. К нему, как указал Руссель, принадлежал и Р. Вильгельм, чей перевод «Книги перемен» отражает ее интерпретацию в этом братстве, недавно, по слухам, закрытом китайским правительством.

В Японии мы видим почти то же, что и в Китае. Наряду с университетским научным исследованием памятника существует и гадание по

«Книге перемен». В 1928 г. на улицах японских городов (Токио, Осака, Киото, Кобэ и др.) мне приходилось много раз видеть вывески профессиональных гадателей. Тогда же мне удалось достать «Лекции» Охата Дзюсая — своего рода учебник гадания по «Книге перемен», построенный на подлинном ее тексте (каноне, «Туань чжуани» и обеих «Сян чжуанях»), в отличие от китайской гадательной книжки Старца Дикого Журавля. Мне приходилось слышать от совершенно интеллигентного японца (преподавателя высшей школы!) признание правильности предсказаний «Книги перемен» и видеть его серьезное отношение к гаданию. Это совсем не удивит нас, если вспомнить, что само японское правительство всячески поддерживает ицзинизм, тратя немалые средства на содержание целого штата придворных гадателей, так называемых оммёка, и, по свидетельству Р. Вильгельма, в затруднительных дипломатических казусах прибегая к гаданию по «Книге перемен». Живучесть «Книги перемен» в Японии особенно подтверждается тем, что существует целый ряд японских «синологов», которые изо всех сил занимаются ее интерпретацией во славу царствующего дома или борются с «крамолой» содержащейся в ней гексаграммы № 49 Гэ (Смена), по-видимому неприятно напоминающей этим монархистам о *гэ-мин* (по-китайски) — «революции»*[170].

В Китае же идеология Чан Кай-ши делает на наших глазах резкий поворот назад, к националистически понимаемому и переосмысляемому прошлому*[171]. Чан Кай-ши, еще несколько лет тому назад категорически отрицавший Конфуция, в 1934 г. уже соперничал с другими генералами в жертвоприношениях в храме Конфуция. А правительство Северного Китая восстанавливает школьное изучение конфуцианской литературы, отмененное несколько лет тому назад.

До тех пор пока Китай и Япония будут оставаться буржуазными странами с пережитками феодализма, «Книга перемен» в них будет существовать так же, как существовала до сих пор. По ней будут гадать и кули и дипломаты, ее будут так же противопоставлять Гераклиту Эфесскому, как ничем не уступающую творениям великого грека свою национальную реликвию. Когда же падет существующий строй в этих странах, тогда и к «Книге перемен» будет установлено правильное отношение — как к весьма крупному памятнику прошлого, но именно **прошлого,** а не живой современности с ее борьбой и движением вперед*[172].

ГЛАВА XIII

ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА «КНИГИ ПЕРЕМЕН»: ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО И ИНТЕРПРЕТИРУЮЩЕГО

Мы можем относиться к «Книге перемен», во-первых, как к документу определенной эпохи; во-вторых, как к гадательному тексту. Ни того ни другого мы не можем игнорировать. Но в первом случае необходимо по возможности очистить основной текст от наслоений последующих веков. Во-втором же случае приходится брать «Книгу перемен» полностью, со всеми «Десятью крыльями», со всеми ошибками текста, как она существует в настоящее время на Дальнем Востоке. В первом случае должен быть проявлен максимальный критицизм, возможный в условиях современной китаеведной техники. Во втором случае необходимо воздержаться от всякого критицизма, чтобы не исказить наивно-реалистическое понимание «Книги перемен». В первом случае перевод должен быть снабжен лишь филологическими примечаниями, идущими по линии критики текста, ибо, как мы видели, все комментаторы смотрят сквозь очки своей эпохи и своего класса. Во втором случае необходимо дать интерпретирующий перевод «Книги перемен» с точки зрения устной традиции и ее понимания в Китае или Японии.

Следовательно, «Книга перемен» должна быть переведена дважды. Однако интерпретирующий перевод с точки зрения современной устной традиции уже выполнен Р. Вильгельмом. Поэтому нет необходимости повторять его труд, несмотря на допущенные им погрешности.

Настоящая работа сопровождается филологическим переводом основного текста. Однако достаточно хотя бы бегло ознакомиться с ним, чтобы убедиться в непонятности «Книги перемен», в непонятности, уже отмеченной Лю Сяном. Тем не менее мы видели, что «Книга перемен» существовала в Китае и Японии как понимаемый (хотя и по-разному) текст. Следовательно, кроме филологического перевода необходим еще интерпретирующий перевод, в отличие от перевода Р. Вильгельма построенный на интегральном учете какого-нибудь достаточно значительного комментария. Этот комментарий должет быть взят именно один, может быть взято и несколько комментариев, но обязательно одной и той же школы, недопустима беспринципная интерпретация при посредстве многих комментариев, из которых переводчик выбирает только легкие для понимания фразы.

В таком случае возникает вопрос о выборе комментария. Известно, что наибольшим авторитетом на Дальнем Востоке считается Чэн И-чуань. Однако мой опыт склоняет меня к выбору более критически настроенного Оу-и. Его комментарий написан с использованием терминов и выражений буддийской философии, буддийская же терминология, ввиду ее большой точности и изученности в европейской буддологической литературе и в японской буддологической лексикографии, дает понимание комментария Оу-и, не допускающее ни малейшей двусмысленности. Таким образом, по его комментарию возможно точно уста-

новить его понимание «Книги перемен». Конечно, это возможно и с другим комментарием, но такая работа потребовала бы несравнимо бо́льших усилий и времени, не создавая в то же время уверенности в объективной правдивости интерпретации. В интерпретирующем переводе, который приложен к настоящей работе, я, исходя из вышеизложенного, базируюсь на комментариях Ван Би, Оу-и и Ито̄ То̄гая.

Филологический перевод основного текста без интерпретирующих примечаний мало понятен европейскому читателю, как, впрочем, мало понятен или совсем непонятен основной текст, взятый без комментария, китайскому или японскому читателю, не подготовленному специально к чтению этого текста. Однако китаевед, независимо от его национальности, владеющий системою «Книги перемен», безусловно может понять ее основной текст как в подлиннике, так и в переводе. Что же делает его понятным? Знание системы, умение найти объяснение одного места в ряде других мест. Так, при чтении основного текста необходимо иметь в виду следующее.

1. Каждая гексаграмма представляет собою символ той или иной жизненной ситуации, которая развертывается во времени. Каждый афоризм при гексаграмме представляет собою краткую характеристику этой ситуации в основном или в целом. Каждый афоризм при отдельных чертах представляет собою конкретную характеристику того или иного этапа в развитии данной ситуации. При этом необходимо принять во внимание то, что ввиду уровня техники мышления и языка авторов такие характеристики почти никогда не бывают выражены в форме точных понятий. Стихия «Книги перемен» — стихия образности. Вместо того чтобы сказать об уместности коллективного действия, «Книга перемен» говорит: «Когда рвут тростник, [тогда другие стебли] тянутся за ним, так как он растет пучком. Стойкость — к счастью. Развитие» (гекс. № 12, черта I). Вместо того чтобы сказать о тщетности предпринятого действия, «Книга перемен» говорит: «Ничтожному человеку придется быть мощным; благородному человеку придется погибнуть. Стойкость — ужасна. Когда козел бодает изгородь, в ней застрянут его рога» (гекс. № 34, III) и т.п.

Кроме того, в основном тексте встречаются стандартизованные образы, своего рода формулы, как, например: «Благоприятен брод через великую реку» (гекс. № 5, 13, 18, 26, 42, 59, 61), т.е. ситуация предрасполагает к какому-нибудь крупному предприятию. Или «Благоприятно свидание с великим человеком» (гекс. № 6, 39, 45, 57) — указание возможной помощи со стороны могущественного человека.

2. Как было выше указано, афоризмы при отдельных чертах повествуют о последовательном развитии ситуации. При этом первая позиция характеризует лишь самое начало данного процесса, когда он еще не выявлен со всей его типичностью. Вторая позиция характеризует апогей внутреннего развития данной ситуации так же, как пятая позиция — максимальное раскрытие его вовне. Третья позиция характеризует момент кризиса, перехода от внутреннего к внешнему. Поэтому, если прочитать подряд все афоризмы третьих позиций, то, несмотря на весь встречающийся иногда лаконизм, выступает их общая черта — описание опасности положения. Например: «Ожидание в тине. — Близится

приход разбойников» (гекс. № 5); «В войске может быть воз трупов. — Несчастье!» (гекс. № 7); «И кривой может видеть, и хромой может наступать! Но если наступишь на хвост тигра так, что он укусит тебя, то будет несчастье. Воин [все же] действует ради великого государя» (гекс. № 10); «Стропила прогибаются. — Несчастье!» (гекс. № 28); «Связанному беглецу будет болезнь и опасность. Держащему слуг и служанок — счастье» (гекс. № 33) и т.д., и т.п. Четвертая позиция характеризует начало проявления данного процесса вовне. Поэтому она столь же мало типична, сколь и первая. Однако на ней сказывается благотворное влияние приближающейся пятой позиции. Поэтому и афоризмы четвертой позиции не так мрачны, как предыдущие. Пятая позиция уже описана в связи со второй. Шестая же позиция представляет собой завершение или переразвитие процесса данной ситуации, в котором она или теряет свою типичность, или превращается в свою противоположность. Последнее особенно характерно выражено в гексаграммах № 11 и 12.

3. Необходимо всегда иметь в виду, что основной текст теснейшим образом связан с гексаграммами, триграммами и чертами, их составляющими. Поэтому для того, чтобы вдуматься в значение того или иного афоризма, совершенно необходимо рассматривать его с учетом их символики, указанной во введении к настоящей работе.

4. Связь афоризмов друг с другом, их смену необходимо рассматривать как конкретизацию семи основных положений «Книги перемен», унаследованных из этого реального текста всеми комментаторами, несмотря на все их различие, указанное выше. Эти семь положений ярче всего выступают в «Си цы чжуани», однако при достаточном размышлении можно убедиться, что они как своего рода обертоны присущи и основному тексту. Вот они в общих чертах:

1) мир представляет собою и изменчивость, и неизменность, и, более того, их непосредственное единство;

2) в основе этого лежит проходящая через весь мир полярность, антиподы которой столь же противоположны друг другу, сколь и тяготеют друг к другу: в их отношениях проявляется мировое движение как ритм;

3) благодаря ритму ставшее и еще не наступившее объединяются в одну систему, по которой будущее уже существует и в настоящем как «ростки» наступающих событий;

4) необходимо и теоретическое понимание, и практическое осуществление этого; и если деятельность человека нормирована таким образом, то он гармонически включается в свое окружение;

5) таким образом исключается конфликт внутреннего и внешнего, и они лишь развивают друг друга тем, что внутреннее определяется внешним и творит во внешнем;

6) при этом личность уделяет достаточное внимание как себе, так и окружающему ее обществу и, довольствуясь своим положением, находит возможность высшей формы творчества: творчества добра, а не выполнения каких бы то ни было правил прописной морали;

7) так, благодаря выдержанному единству абстракций и конкретности, достигается полная гибкость системы.

Может показаться, что эти положения выражены слишком современным языком. Однако ведь в задачи автора настоящего исследования вхо-

дит посильно сделать понятным читателю то, что ему непонятно в виде оригинального текста. Если вооружиться этими указаниями и приступить к чтению предлагаемого ниже перевода, то вряд ли «Книга перемен» будет столь непонятной, — конечно, лишь при условии активного внимания читателя к тексту. Пассивное же чтение «Книги перемен», как занимательной беллетристики, — праздная трата времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

К ВВЕДЕНИЮ

[1] 幾.

К ГЛАВЕ I

[1] 大畑重齋. 實例活断易學講義. 東京, 1926.

[2] См.: 哲學大辞書. 同文館卷. 東京, 1912, с. 183, I.

[3] Работа А. Конради, указанная в части первой данной работы, в счет не идет, ибо А. Конради считает такие термины, как *цзи* («счастье»), *сюн* («несчастье») и т.п., лишь позднейшими интерполяциями, не ставя вопрос о многослойности текста. Зачатки мысли о многослойности текста можно, пожалуй, найти только у Р. Вильгельма, но в применении не к основному тексту, а к тексту комментария «Вэнь янь чжуань».

[4] О выборе комментаторов см. гл. IX.

[5] 中.

[6] Вторая гексаграмма имеет своим образом «землю».

[7] 元, 亨, 利, 貞.

[8] 乾元亨利貞.

[9] Поэтому и перевод Р. Вильгельма («...Erhabenes Gelingen, fördernd ist die Beharrlichkeit») не передает архаическое значение этой фразы.

[10] 四德.

[11] 熊澤蕃山. 集義和書. 東京, 1927, с. 151 и сл.

[12] Меняю термин Бандзана на его синоним, чтобы избежать тавтологии: «Форма оформления».

[13] Пример поэтизации образа «неиссякающей сокровищницы» — см. мой перевод «Красной стены» Су Дун-по (Су Ши), помещенный в сборнике «Восток», № 1, 1935.

[14] Между прочим, именно это место из «Вэнь янь чжуани» зафиксировано в «Цзо чжуани» под 564 г. до н.э., так что такое понимание действительно древнее.

[15] 元.

[16] См. комментарий 長井金風. 周易時義. (*Нагай Кимпў*. Временной смысл «Чжоу и»). Токио, 1924. Нагай первый начал систематическое изучение «Книги перемен» путем изысканий в области терминологии, и при надлежащей критике и проверке эта работа может быть использована, хотя она издана посмертно, не скорректирована автором и полна опечаток и недомолвок.

[17] 上.

[18] 人.

[19] 亨.

[20] 通.

[21] 羊.

[22] См.: *Щуцкий Ю.К.* Следы стадиальности, с. 97, табл.

[23] 漢口.

[24] 瓶口.

[25] 高田忠周. 古籀篇 (*Таката Тадасукэ*. Словарь древней пиктографии). Токио, 1925. Кн. 73, с. 34 и сл.

[26] 饗.

[27] 和 + 刀 = 利.

[28] 介.

[29] 利 равно 宜.

[30] См.: *Захаров И.* Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875, с. 48. Ср. там же глагол *ачамби*.

[31] 礪.

[32] 貞.

[33] 正固.

[34] См.: *Таката Тадасукэ.* Словарь древней пиктографии. Кн. 29, с. 21, 22.

[35] 鼎.

[36] 貞 = 卜 + 貝 (= 贄).

[37] 吉, 凶, 悔.

[38] 元, 利.

[39] Намек на это мы можем усмотреть в значении иероглифа 卜 *бу,* входящего в состав знака 貞 *чжэн,* а именно в том, что 卜 *бу* значит «гадать на панцире черепахи», т.е. термин этот происходит из лексикона более ранней (охотничьей, а не земледельческой) системы гадания. Это мне кажется особенно убедительным по следующим соображениям: 1) охота древнее земледелия, 2) гадание на черепахе не имеет отношения к жизни земледельца, тогда как мировоззрение, отраженное в «Книге перемен», целиком исходит из представлений земледельца, 3) Юй Юнлян достаточно убедительно доказал, что гадание на панцире черепах древнее, чем гадание по «Книге перемен» на тысячелистнике, и 4) в культах, как правило, сохраняются архаизмы. Так и термин более древней системы гадания — *чжэн* сохранился в более новой системе гадания как языковый архаизм.

[40] Только в этом ограниченном смысле прав Уэйли, статья которого упомянута в части первой данной работы.

[41] 易學啓蒙.

[42] Лу Цзю-юань (陸九淵), иначе Лу Сян-шань (陸象山, 1139—1192), — представитель сунской философии, выступавший против школы Чжу Си.

К ГЛАВЕ II

[1] 十翼.

[2] 彖傳.

[3] 象傳.

[4] 繫辭傳, 大傳.

[5] 說卦傳.

[6] 序卦傳.

[7] 雜卦傳.

[8] 文言傳.

[9] 胡一桂.

[10] 楊何.

[11] Ср. «Си цы чжуань», ч. II, главы о своего рода истории культуры Китая с точки зрения «Книги перемен».

[12] Ср. «Си цы чжуань», ч. I, главу о технике мантического счисления.

[13] Перевод терминов 發揮, данный в словаре Куврера, не учитывает параллелизма и потому неверен как слишком суммарный: "faire connaître". Чтобы понять термин 揮, необходимо принять во внимание: а) что он осмысляется теперь как 振動 «возбудить к движению» или 散 «рассеять»; б) что как рифма и фонетический аналог слов 微 «неуловимое», «незаметное» и 徽 «знамя», «значок», «знамение» он уже в древности заменял второй из этих знаков (примеры такой замены и их объяснение см.: 辭通 Т. I. 卷 111, с. 3—4). Полисемантизм противоположных значений нас не должен удивлять, ибо достаточно вспомнить хотя бы такие примеры, как: *мин* — «свет» (明) // «тьма» (冥); *луань* — «смута» (亂) // «приводить в порядок» (亂); *ли* — «держаться за что-нибудь», «впадать в...» (離) // «отделиться от чего-нибудь», «покинуть...» (離); «незаметное» (微) // «заметное» (徽); в) если высказанное в пунктах *а* и *б* синтезировать в одном значении термина 揮, то мы можем усмотреть в нем следующее содержание: «выявлять нечто еще не выявленное»; г) в данном контексте термин 發揮 стоит параллельно термину 觀變 («усмотреть изменчивость»), который построен по формуле сказуемое — дополнение, следовательно, и для 揮 приходится выбрать именное, а не глагольное значение: «....открыли знамения...».

[14] Ср. рассказ о создании гексаграмм на основании наблюдений над внешним миром в части первой «Си цы чжуани».

15 Текст — вполне в духе гносеологических построений в части первой «Си цы чжуани».

16 仁.

17 義.

18 Эти слова — интерполяция. См. примечание к переводу этой гексаграммы.

19 Относительно правильной последовательности фраз в этом тексте см. примечание к его переводу.

20 Ибо государство рассматривается в «Книге перемен» как система связей между низшими и высшими.

21 Подобающей она была бы, если бы эту нечетную (3-ю) позицию занимала световая черта.

22 Не совсем удачная попытка его систематизации, насколько мне известно, была сделана лишь раз, Мацуй Расю, упоминавшимся выше.

К ГЛАВЕ III

1 志.

2 Характерно, что в книге Гране (*Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934) при речи о «Книге перемен» чаще всего встречаются ссылки на «Си цы чжуань», хотя это уже далеко не основной текст.

3 Пожалуй, зачатки связей можно усмотреть лишь в том, что не все термины сочетаются друг с другом. Так, например, не встречается сочетание *юань ли,* хотя *юань хэн* встречается часто. Термины осознаются не нейтральными в своих отношениях друг к другу.

4 См. «Туань чжуань» к гексаграммам № 40, 42, 44 и др.

5 Так, например, для «Да сян чжуани» типично выражение причинной связи, для «Сюй гуа чжуани» — сориты и т.д.

К ГЛАВЕ IV

1 見龍.

2 不.

3 無.

4 Например, внутренняя аморфность слов в санскритских composita наряду с богатейшей морфологией этого слова.

5 О термине «интеграция предложений» см.: *Васильев Б.А., Щуцкий Ю.К.* Учебник китайского языка (бай-хуа). ЛИФЛИ, 1935.

К ГЛАВЕ V

1 若, 如, 然.

2 *Karlgren B.* On the Authenticity and Nature of the Tso-chuan. Göteborg, 1926.

3 По Кун Ин-да, 如 равно 同 (гекс. № 35). Но даже это единственное место, если не считать данные второй таблицы, может быть истолковано иначе, с 如 = *жань,* как это делает Т. Хаяси: он ставит точку после *жу* и переводит текст 晋如たれど鼫鼠 り なれども厲し.

4 О последней Б. Карлгрен пишет (с. 54): «There are no examples of the sense „if". In the sense „like as" is the rule...».

5 于.

6 於.

7 乎.

8 Б. Карлгрен пишет о языке «Ши цзина» (с. 55): «... 于 is the rule. 於 (without any special function, quite synonymous with 于) only in certain cases *and here mostly in the Kuo fĕng,* less strictly normalized than rest».

9 斯.

10 此.

11 *Сы* в диалекте «Цзо чжуани» отсутствует.

12 則.

13 Так как известно, что «Ши цзин» немонолитен, необходимо оговориться, что данная близость установлена нами к части «Ши цзина», известной под названием «Го фэн», без учета наречий и говоров, представленных в ней.

14 Гипотеза Н. Хонды о том, что «Книга перемен» и «Цзо чжуань», вероятно, написаны одним и тем же лицом, таким образом, отпадает. Хотя она была высказана Н. Хондой

на основе сравнения языка этих текстов, но сравнение это проведено лишь по впечатлению, полученному японским ученым от части терминологии — от названий животных. Понятно, что этого недостаточно.

К ГЛАВЕ VI

[1] Связь «Си цы чжуани» и всей дальнейшей судьбы «Книги перемен» со школой конфуцианцев столь же для меня несомненна, сколь несомненно и то, что сам Конфуций не имел отношения к «Книге перемен».

[2] Язык даосов, менее связанных литературной традицией (конечно, только в те времена), обнаруживает совершенно иной, менее древний профиль. Простое ознакомление с языком, например «Дао дэ цзина» или особенно «Ле цзы», убедит в этом.

[3] См. часть I, изложение трактата Оу-ян Сю.

К ГЛАВЕ VII

[1] Как показал А. Масперо, этот термин первоначально обозначал дворян в противоположность крестьянам, не носившим 姓 *син* «фамилию». Лишь впоследствии термин этот, через значение «народ», стал означать «крестьяне».

[2] 利建侯.

[3] В пассаже о виновности бежавшего *пу* и о виновности человека, укрывшего такого беглеца. См.: *Couvreur S.* Tch'ouen-ts'iu et Tso-tchouan. Ho kien fou, 1914. T. III, с. 129—130.

[4] *Couvreur S.* Tch'ouen-ts'iu et Tso-tchouan. T. II, с. 458—460.

[5] *Couvreur S.* Tch'ouen-ts'iu et Tso-tchouan. T.I, с.179—180, 212—214, 217—218, 294—296, 304-305, 591, 612—618, т. II, с. 132—133, 236—237, 419—421. 501—504, т. III, с. 35—39, 150—152, 450—455, 479—482, 657—658.

[6] 武内義雄。儒教思潮－世界思朝. 1928, № 1—5.

[7] 元，善之長也。亨，嘉之會也。利，義之和也。貞，事之幹也。

[8] 者.

[9] 遠藤隆吉。易の处世哲学。東京, 1925, 2-е изд., с 18—22.

[10] Вспомним, что даосская литература, например, насыщена образами моря, — особенно у Чжуан-цзы и в книге «Хуайнань-цзы».

[11] По мнению Эндо Такахисы, — на Памире. Я думаю, что в этом сказалось влияние не действительности, а индогерманистики, которое, по-видимому, испытал на себе этот японский синолог.

[12] Основная антитеза: Свет (солнце) и Тьма (толща земли, на которой прорастает зерно), внимание к росту посевов и многие другие характерные черты памятника склоняют меня к этому утверждению.

К ГЛАВЕ VIII

[1] 元.

[2] 始.

[3] Типичная глосса, почти не переводимая на другой язык. Необходимость таких глосс возникла вследствие отсутствия словарей.

[4] Это еще не столь типичное место. В дальнейших афоризмах встречаются и более символические объяснения. Но и здесь выступает сама гексаграмма как реально существующий символ (символ неба).

[5] В «Вэнь янь чжуани» читаем: «Изначальное — это значит начало добра. Всепроницающее — это значит объединение всего прекрасного. Стройное — это значит гармония смыслов. Незыблемое — это значит бытие факта. Благородный человек, воплощая в себе сострадание, достоин того, чтобы стать во главе людей. Красота, выступая во всей совокупности [своих качеств], достойна быть в полном соответствии с высшим порядком [в поведении людей]. Наличие стройности отдельных объектов достойно быть [выражением] гармонии идей. Наличие незыблемой достоверности достойно быть [почвой для] возможности фактов. Лучшие люди осуществляют эти четыре высшие свойства [души], поэтому [о них в тексте] сказано: „[как] вечное небо изначальное, всепроницающее, стройное, незыблемое"».

К ГЛАВЕ IX

[1] По этому плану написаны такие важнейшие для конфуцианства трактаты, как «Да сюэ» и «Чжун юн».

[2] То, что Чжу Си вводил теорию «Книги перемен» в круг преподаваемых дисциплин, ясно хотя бы потому, что он написал специальное пособие «И сюэ ци мэн» («Учение „И [цзина]" для начинающих»), игравшее и после Чжу Си крупную роль в школьном изучении «Книги перемен».

К ГЛАВЕ X

[1] 津田左右吉。道家の思想と其の開展。 東京, 1927 (*Цуда Сокити.* Идеи даосов и их развитие. Токио, 1927), с. 567.

[2] См. там же, с. 504.

[3] 賈誼.

[4] См.: *Forke A.* Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934, с. 16.

[5] Лишь изредка они все же указывали на ее иррациональность и непонятность. См., например: *Forke A.* Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, с. 76, разговор Лю Сяна и Ян Сюна, а также трактат Су Сюня (XI в.).

[6] Возможно, впрочем, что «И тун» — отдельный, но утраченный уже ко времени Чжу Си трактат. Во всяком случае, само наличие «И туна» среди работ Чжоу-цзы указывает на его связь с «Книгой перемен».

[7] См. мой перевод данного эссея «Красная стена», помещенный в сборнике «Восток» (М.—Л., 1935. Сб. 1, с. 205—208).

[8] Текст явно неполный. Пропуск отмечен и в комментаторской литературе.

[9] О Ян Сюне см.: *Forke A.* Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, с. 74—100

[10] То есть 64^2.

[11] 山里。老子と易經比較研究 *Ямасато Мотоо.* Роси-то Экикё-то-но хикаку кэнкю (Сравнительное исследование «Лао-цзы» и «И цзина»). Токио, 1927.

[12] Например, термины *инь* и *ян* в «Дао дэ цзине», космогония в гл. I «Ле-цзы» и т.п.

[13] 魏伯陽。周易参同契。

[14] Так, например, в этом памятнике самое важное для него место — описание работы алхимика над «философским камнем» (понимаемым в образе киновари) — выражено не без участия таких терминов, как Свет — Тьма, иначе называемых «двумя веяниями». Они теснейшим образом связаны с представлениями о солнце и луне, огне и воде, т.е. так же, как и в «Книге перемен» (точнее говоря, в «Си цы чжуани»). Вот эти стихи: 巨勝尙延年。還丹可入口。金性不敗朽。故爲萬物寶。術士服食之。壽命得長久…二氣元且遠。感化尙相通。何況近存身。切在于心胸。陰陽配日月。水火爲效徵。耳目口三寶。固塞勿發揚…

«Наш век удлиняет даже кунжут.
Волшебники киноварь в рот кладут.
Ведь золота сущность чужда разложенью;
Зато она всего драгоценней.
И если алхимик вкусит ее,
То может продлить долголетье свое...
Два веянья пусть далеки искони,
Но все же друг друга пронзают они.
Тем легче в себе самом найти,
Что тесно сплетается в сердце, в груди.
Как с Солнцем, с Луною — Свет-Темнота,
Так [в сердце] слиты Огонь и Вода.
Сокровище — ухо, глаз и уста —
Пусть будет недвижно сокрыто всегда!»

[15] Их список см.: *Wieger L.* Taoïsme. T. 1. Hien-hien, 1911.

[16] *Johnson O.S.* A Study of Chinese Alchemy. Shanghai, 1928.

[17] 眞言.

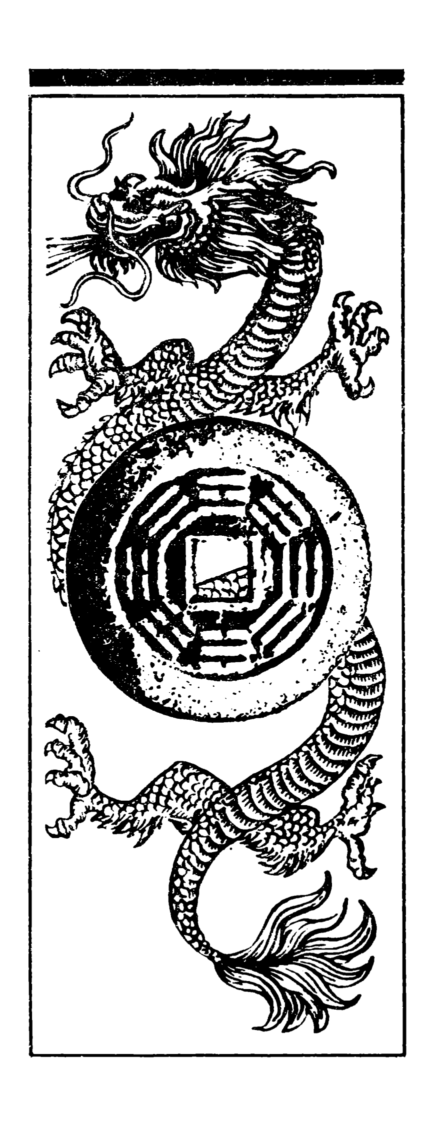
[18] См. его предисловие к 周易禪解, помеченное 1641 г.

К ГЛАВЕ XII

[1] Эта техника гадания подробно описана Р. Вильгельмом. В Китае и Японии о ней существует обширная литература.

Часть третья

ПЕРЕВОДЫ



ВТОРОЙ СЛОЙ[1] ОСНОВНОГО ТЕКСТА «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

<№ 1> *Цянь.* [*Творчество.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость]*[173].

<№ 2> *Кунь.* [*Исполнение.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость кобылицы.] Княжичу есть, куда выступить. Выдвинется <он> — заблудится; последует — обретет господина. Благоприятно: на юго-западе обрести друзей; на северо-востоке — утратить друзей. <Пребудешь> спокойно в стойкости — <будет> счастье.

<№ 3> *Чжунь.* [*Начальная трудность.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] Не показано, <чтобы> было, куда выступить[2]. Благоприятно возведение князей.

<№ 4> *Мэн.* [*Недоразвитость.* Свершение.] Не я добываю юношей; юноши добывают меня. По первому гаданию — возвещу; повторное и третье — смутит. Раз смутит — не возвещу. Благоприятна стойкость.

<№ 5> *Сюй.* [*Необходимость ждать.*] Обладателю правды — изначальное*[174] свершение. Стойкость — к счастью. Благоприятен брод через великую реку.

<№ 6> *Сун.* [*Тяжба.* (*Суд*)*[175].] Обладателю правды — препятствие. С трепетом блюди середину — к счастью. Крайность — к несчастью. Благоприятно свидание с великим человеком. Не благоприятен брод через великую реку.

<№ 7> *Ши.* [*Войско.* Стойкость.] Возмужалому человеку — счастье. Хулы не будет.

<№ 8> *Би.* [*Приближение.*] Счастье. Вникни в гадание. Изначальная вечная стойкость. Хулы не будет. Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему — несчастье.

<№ 9> *Сяо чу.* [*Воспитание малым.* Свершение.] Плотные тучи — и нет дождя; <они> — с нашей западной окраины.

<№ 10> *Ли.* [*Наступление* (*Поступь*).]<Наступи на*[176]>хвост тигра; если не укусит тебя — свершение.

<№ 11> *Тай.* [*Расцвет.*] Малое отходит, великое приходит. Счастье, развитие.

<№ 12> *Пи.* [*Упадок.*] <2> Великое отходит, малое приходит. <1> Не благоприятна княжичу стойкость[3].

<№ 13> *Тун жэнь.* [*Родня* (*Единомышленники*).] <*Родня*> *на полях*; свершение; <2> благоприятна княжичу стойкость; <1> благоприятен брод через великую реку*[177].

<№ 14> *Да ю.* [*Владение многими* (*Обладание великим*). Изначальное свершение.]

<№ 15> *Цянь.* [*Смирение.* Свершение.] Княжичу — обладать совершенством — <счастье>*[178].

<№ 16> *Юй.* [*Вольность.*] Благоприятно возведение князей и движение войск.

<№ 17> *Суй.* [*Последование.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] Хулы не будет.

<№ 18> *Гу.* [<*Исправление*> *порчи**[179]. Изначальное свершение.] Благоприятен брод через великую реку. <Будь бдителен> за три дня до начала и три дня после начала.

<№ 19> *Линь.* [*Посещение.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] Когда настанет восьмая луна, будет несчастье.

<№ 20> *Гуань.* [*Созерцание.*] Умыв руки, не приноси жертв; обладая правдой, будь нелицеприятен и строг.

<№ 21> *Ши хо.* [*Стиснутые зубы.* Свершение.] Благоприятствует <тому, чтобы> воспользоваться раздорами.

<№ 22> *Би.* [*Убранство.* Свершение.] Малому благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 23> *Бо.* [*Разорение* (*Разрушение*).] Не благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 24> *Фу.* [*Возврат.* Свершение.] Выходу и входу не будет вреда. Друзья придут — хулы не будет. Обратно вернешься на свой путь. Через семь дней — возврат. Благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 25> *У ван.* [*Беспорочность.* Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] У того, кто не прав, будет <им самим вызванная> беда; ему не благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 26> *Да чу.* [*Воспитание великим.* Благоприятна стойкость.] Кормись не <только от своего> дома — счастье. Благоприятен брод через великую реку.

<№ 27> *И.* [*Питание.*] Стойкость — к счастью. Созерцай скулы: <они> сами добывают <то, что> наполняет рот.

<№ 28> *Да го.* [*Переразвитие великого.*] Стропила прогибаются. Благоприятно иметь, куда выступить. Свершение.

<№ 29> (*Си*) *Кань.* [(*Двойная*) *Бездна* ((*Повторная*) *опасность*).] Обладателю правды — только в сердце свершение. Действия будут одобрены.

<№ 30> *Ли.* [*Сияние.* Благоприятна стойкость.] Свершение. Разводить коров — к счастью.

<№ 31> *Сянь.* [*Сочетание* (*Взаимодействие*). Свершение; благоприятна стойкость.] Брать жену — к счастью.

<№ 32> *Хэн.* [*Постоянство.* Свершение;] <2> благоприятна стойкость*[180]. <1> Хулы не будет[4]. Благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 33> *Дунь.* [*Бегство.* Свершение.] Малому[5] благоприятна стойкость.

<№ 34> *Да чжуан.* [*Великая мощь* (*Мощь великого*). Благоприятна стойкость.]

<№ 35> *Цзинь.* [*Восход.*] Сиятельному князю надо жаловать коней в великом обилии и в круговороте дня трижды принимать <подданных>.

<№ 36> *Мин и.* [*Поражение света.*] Благоприятна в трудности стойкость.

<№ 37> *Цзя жэнь.* [*Домашние.*] Благоприятна женщине[6] стойкость.

<№ 38> *Куй.* [*Разлад.*] В незначительных делах счастье.

<№ 39> *Цзянь.* [*Препятствие.*] Благоприятен юго-запад, не благоприятен северо-восток. Благоприятно свидание с великим человеком. Стойкость — к счастью.

<№ 40> *Цзе.* [*Разрешение.*] Благоприятен юго-запад. <Если> некуда выступить, <то когда> оно <разрешение> наступит, опять <будет> счастье. <Если> есть, куда выступить, <то уже> заранее <будет> счастье.

<№ 41> *Сунь.* [*Убыль.*] Обладателю правды — изначальное счастье. Хулы не будет. Возможна стойкость. Благоприятно иметь, куда выступить. Что нужно <для жертвоприношения? И> двух <вместо восьми> чаш достаточно для жертвоприношения[7].

<№ 42> *И.* [*Приумножение.*] Благоприятно иметь, куда выступить. Благоприятен брод через великую реку.

<№ 43> *Гуай.* [*Выход.*] Поднимешься до царского двора. Правдиво возглашай! <А если и> будет опасность, <то> говори от своего города. Не благоприятно браться за оружие. Благоприятно иметь, куда выступить.

<№ 44> *Гоу.* [*Перечение.*] <У> женщины — сила. Не показано, <чтобы> брать жену.

<№ 45> *Цуй.* [*Воссоединение.* Свершение.] Если царь приближается к обладателям храма <духам предков, то для жертвоприношения> <2> указаны крупные животные. Счастье. <1> Благоприятно свидание с великим человеком. Свершение. [Благоприятна стойкость.] Благоприятно иметь, куда выступить[8].

<№ 46> *Шэн.* [*Подъем.* Изначальное свершение.] Указано свидание с великим человеком. Не скорби. Поход на юг — к счастью.

<№ 47> *Кунь.* [*Истощение.* Свершение. Стойкость.] Великому человеку — счастье. Хулы не будет. Будут речи, <но они> не верны.

<№ 48> *Цзин.* [*Колодец.*] Меняют города, <но> не меняют колодец. <Ничего> не утратишь, <но и ничего> не обретешь. Уйдешь и придешь, <но> колодец <останется> колодцем. <Если> почти достигнешь <воды>, но еще не хватит веревки для колодца, <и если> разобьешь свою бадью, — несчастье.

<№ 49> *Гэ.* [*Смена.*] <Если до> последнего дня будешь <полон> правды, <то будет> изначальное свершение, благоприятная стойкость. Раскаяние исчезнет.

<№ 50> *Дин.* [*Жертвенник.*] Изначальное <2> свершение <1>* [181]. Счастье.

<№ 51> *Чжэнь.* [*Молния* (*Возбуждение*). Свершение.] Молния приходит — о! о! <а потом> смеемся: ха-ха! Молния пугает за сотню верст, <но она> не опрокинет <и> ложки жертвенного вина.

<№ 52> *Гэнь.* [*Сосредоточенность* (*Хребет*).] <Сосредоточишься на> своей спине. Не воспримешь своего тела. Проходя по своему двору, не заметишь своих людей; хулы не будет.

<№ 53> *Цзянь.* [*Течение.*] Женщина уходит <к мужу>. Счастье. Благоприятна стойкость.

<№ 54> *Гуй мэй.* [*Невеста.*] <В> походе — несчастье. Ничего благоприятного.

<№ 55> *Фэн.* [*Изобилие.* Свершение.] Царь приближается к нему. Не беспокойся. Надо солнцу быть в середине <своего пути>.

<№ 56> *Люй.* [*Странствие.*] Малому — развитие. В странствии — стойкость — к счастью.

<№ 57> *Сюнь.* [*Проникновение.*] Малому — развитие. Благоприятно иметь, куда выступить. Благоприятно свидание с великим человеком.

<№ 58> *Дуй.* [*Радость.* Свершение; благоприятна стойкость.]

<№ 59> *Хуань.* [*Раздробление.* Свершение.] Царь приближается к обладателям храма. Благоприятен брод через великую реку. Благоприятна стойкость.

<№ 60> *Цзе.* [*Ограничение.* Свершение.] Горе ограничено. <Оно> не может быть стойким.

<№ 61> *Чжун фу.* [*Внутренняя правда.*] <Даже> вепрям и рыбам — счастье. Благоприятен брод через великую реку. Благоприятна стойкость.

<№ 62> *Сяо го.* [*Переразвитие малого.* Свершение. Благоприятна стойкость.] Возможны дела малых; не возможны дела великих. От летящей птицы оставшийся голос. Не следует подниматься, следует опускаться. <Тогда будет> великое счастье.

<№ 63> *Цзи цзи.* [*Уже конец.* Свершение.] Малому — благоприятна стойкость*[182]. В начале — счастье; в конце — беспорядок.

<№ 64> *Вэй цзи.* [*Еще не конец.* Свершение.] Молодой лис почти переправился, но вымочил свой хвост — ничего благоприятного.

ТРЕТИЙ СЛОЙ ОСНОВНОГО ТЕКСТА «КНИГИ ПЕРЕМЕН»

Афоризмы к отдельным чертам
[*предыдущие слои, лакуны и вставки взяты в скобки*]

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

<№ 1> 乾 Цянь. ([Творчество.

Изначальное свершение; благоприятна стойкость.])

<I> В начале девятка.
Нырнувший дракон.
— Не действуй.

<II> Девятка вторая.
Появившийся дракон находится на поле[1].
— [Благоприятно свидание с великим человеком.]

<III> Девятка третья.
Благородный человек до конца дня деятелен; вечером он осмотрителен, точно в опасности.
— [Хулы не будет.]

<IV> Девятка четвертая.
Точно прыжок в бездне.
— [Хулы не будет.]

<V> Девятка пятая.
Летящий дракон находится в небе.
— [Благоприятно свидание с великим человеком.]

<VI> Наверху девятка.
Возгордившийся дракон.
— Будет раскаяние.
(Вероятно, позднейшая вставка комментатора. — *Ю.Щ.*): [«При действии девяток смотри, чтобы все драконы не главенствовали; <тогда будет> счастье».]

<№ 2> 坤 Кунь. ([Исполнение.

Изначальное свершение; благоприятна стойкость кобылицы.] Княжичу[2] есть, куда выступить. Выдвинется <он> — заблудится, последует — обретет господина. Благоприятно: на юго-западе обрести друзей, на северо-востоке — утратить друзей. <Пребудешь> спокойно в стойкости — будет счастье.)

<I> В начале шестерка.
<Если ты> наступил на иней, <значит>, близок и крепкий лед.
— <...>
<II> Шестерка вторая.
Прямота, повсеместность, *величие.*
— И без упражнения [не будет <ничего, что бы> не <было> благоприятно.]
<III> Шестерка третья.
Тая <свои> проявления, надо бы быть стойким.
— Пожалуй, следуй за царем в <его> делах. *Без того, чтобы совершать <что-нибудь самому>, доведешь <дело> до конца.*
<IV> Шестерка четвертая.
Завязанный мешок.
— [Не будет хулы], *не будет хвалы*[3].
<V> Шестерка пятая.
Желтая юбка.
— [Изначальное счастье].
<VI> Наверху шестерка.
Драконы бьются на окраине.
— *Их кровь — синя и желта*[4].
(Вероятно, позднейшая вставка комментатора. — *Ю.Щ.*): [«В действии шестерок благоприятна вечная стойкость».]

<№ 3> ䷂ 屯 Чжунь. ([Начальная трудность.

Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] *Незачем иметь, куда выступить*[5]. Благоприятно для возведения князей.)
<I> В начале девятка.
Нерешительное кружение на месте.
— Благоприятно пребывание в стойкости; благоприятно для возведения князей.
<II> Шестерка вторая.
В трудности, в нерешительности четверка коней тянет в разные стороны!
— *<Если бы> не разбойник, <то был бы> брак.* <Но> девушка стойко не принимает его. Через десяток лет — примет.
<III> Шестерка третья.
Выйдешь на оленя без ловчего — *лишь <попусту> войдешь в лес.*
— Благородный человек предвидит события: *не лучше ли оставить <начатое дело,* ибо его> продолжение приведет к сожалению.
<IV> Шестерка четвертая.
Четверка коней тянет в разные стороны! Добивайся брака.
— В дальнейшем счастье. *Ничего неблагоприятного.*

<V> Девятка пятая.

— *В малом — стойкость к счастью, в великом — стойкость к несчастью.*

<VI> Наверху шестерка.

Четверка коней тянет в разные стороны! Слезы до крови — льются сплошным потоком.

<№ 4> 蒙 Мэн. ([Недоразвитость.

Свершение.] Не я ищу юношей; юноши ищут[6] меня. По первому гаданию — возвещу; повторное и третье — смутит. Раз смутит — не возвещу. Благоприятна стойкость.)

<I> В начале шестерка.

Развитие недоразвитого.

— Благоприятно для применения казней над людьми, *для освобождения колодок на руках и ногах, ибо продолжение <их несвободы> приведет к сожалению.*

<II> Девятка вторая.

<2> Сын управляет всем домом.

<1> — *Приятие недоразвитых — к счастью; взятие жены — к счастью*[7].

<III> Шестерка третья.

[Незачем брать жену.][8] <Она> увидит богача и не соблюдет себя.

— Ничего благоприятного.

<IV> Шестерка четвертая.

Стеснение от недоразвитости.

— Сожаление.

<V> Шестерка пятая.

Недоразвитость юноши.

— Счастье.

<VI> Наверху девятка.

Удар по недоразвитости[9].

— Не благоприятствует <тому, чтобы> быть разбойником; благоприятствует <тому, чтобы> справиться с разбойником.

<№ 5> 需 Сюй. ([Необходимость ждать.]

Обладателю правды — изначальное[10] свершение. Стойкость — к счастью. Благоприятен брод через великую реку.)

<I> В начале девятка.

Ожидание на окраине.

— Благоприятно применение постоянства. Хулы не будет.

<II> Девятка вторая.

Ожидание на <прибрежном> песке.

— Предстоят незначительные разговоры. В конце концов — счастье.

<III> Девятка третья.

Ожидание в тине.

— Близится приход разбойников.

<IV> Шестерка четвертая.

Ожидание в крови.
— *Выйди из пещеры.*
<V> Девятка пятая.
Ожидание за вином и яствами.
— Стойкость — к счастью.
<VI> Наверху шестерка.
Войдешь в пещеру, и будет приход трех неторопливых гостей.
— Отнесись к ним с уважением, и, в конце концов, будет счастье.

<№ 6>䷅ 訟 Сун. ([Тяжба (Суд).]

Обладателю правды — препятствие. С трепетом блюди середину — к счастью. Крайность[11] — к несчастью. Благоприятно свидание с великим человеком. Не благоприятен брод через великую реку.)
<I> В начале шестерка.
Не навеки будет то, в чем усердствуешь.
— Будут незначительные разговоры, а, в конце концов, — счастье.
<II> Девятка вторая.
Не одолеешь в тяжбе.
— Поверни — и беги. *Триста дворов — население твоего города*[12] — не <накличет> беды[13].
<III> Шестерка третья.
Кормись от обретенного встарь.
— *Будешь стойким в опасности, — в конце концов,* будет счастье.
Пожалуй, следуй за царем в <его> делах. Без того, чтобы совершать <это ради себя>[14].
<IV> Девятка четвертая.
Не одолеешь в тяжбе. <Если> опять подчинишься[15]*[183] приказу, <то положение> изменится.
— [Будешь спокоен в стойкости — будет счастье.][16]
<V> Девятка пятая.
Тяжба.
— Изначальное счастье.
<VI> Наверху девятка.
Быть может, будешь пожалован парадным поясом, <но> до конца утреннего приема[17] <тебе> трижды порвут его.

<№ 7>䷆ 師 Ши. ([Войско.

Стойкость.] Возмужалому человеку — счастье. Хулы не будет.)
<I> В начале шестерка.
Выводи войско, руководясь законом.
— <А если> не так, <то хотя бы оно и было> хорошим — будет несчастье.
<II> Девятка вторая.
Пребывание в войске.
— Счастье. *Хулы не будет.* Царь трижды пожалует приказы.

<III> Шестерка третья.
В войске, быть может, воз трупов.
— Несчастье.
<IV> Шестерка четвертая.
Войско отступает на постоянные квартиры[18] *[184].
— Хулы не будет.
<V> Шестерка пятая.
<1> *На поле есть дичь.* <3> Старшему сыну — вести войска.
<4> Младшему сыну — воз трупов.
— <Первому> <2> благоприятно сдержать слово; хулы не будет.
<Второму> — <5> стойкость — к несчастью[19].
<VI> Наверху шестерка.
Великий государь владеет судьбами, *начинает династию и наследует <своему> дому.*
— Ничтожному человеку — не действовать.

<№ 8> 比 Би. ([Приближение.]

Счастье. Вникни в гадание. Изначальная вечная стойкость. Хулы не будет. Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему — несчастье.)
<I> В начале шестерка.
Обладание правдой — приближайся к нему[20].
— Хулы не будет.
Обладание правдой — наполнение кувшина: в конце концов, наступает.
— Будет счастье и для других.
<II> Шестерка вторая.
Приближайся к нему изнутри.
— Стойкость — к счастью.
<III> Шестерка третья.
Приближайся к нему — злодей.
— <...>
<IV> Шестерка четвертая.
Внешне приближайся к нему.
— *Стойкость — к счастью.*
<V> Девятка пятая.
Явленное приближение.
Царю <на охоте> надо ставить загонщиков <лишь с> трех <сторон> и отпускать дичь, которая уходит вперед.
— <Если> не ставить ограничений горожанам, <то будет> счастье.
<VI> Наверху шестерка.
Приближение к нему — лишено главного.
— Несчастье.

<№ 9> 小畜 Сяо чу. ([Воспитание малым.

Свершение.] Плотные тучи — и нет дождя; <они> — с нашей западной окраины.)[21]

<I> В начале девятка.
Возврат исходит из Пути.
— *Какая может быть в этом хула?*
— Счастье.
<II> Девятка вторая.
Привлечение к возврату.
— Счастье.
<III> Девятка третья.
У телеги выпали спицы.
— Муж и жена отворачивают взгляды.
<IV> Шестерка четвертая.
Обладай правдой. *От кровопролития уходи*[22], из страшного выходи.
— Хулы не будет.
<V> Девятка пятая.
Обладание правдой — непрерывно!
— Разбогатеешь от своих соседей.
<VI> Наверху девятка.
Уже идет дождь. Уже <найдено подобающее> место. Еще удастся собрать <скарб>!
— *Стойкость жены — опасна.*
Луна почти в полнолунии.
— Благородному человеку[23] поход — к несчастью.

<№ 10> ☰ 履 Ли. ([Наступление (Поступь).]

<Наступи на> хвост тигра; если не укусит тебя — свершение.)[24]
<I> В начале девятка.
Первичное наступление.
— В выступлении хулы не будет.
<II> Девятка вторая.
Наступай по пути — ровно-ровно.
— Отшельнику стойкость — к счастью.
<III> Шестерка третья.
И кривой может видеть[25], и хромой может наступать[26]. <Но если> наступишь на хвост тигра <так, что он> укусит тебя, <то будет> несчастье. Воин <все же> действует ради[27] великого государя.
<IV> Девятка четвертая.
Наступишь на хвост тигра.
— Ху-ху! <вскрикнешь от страха>, <но>, в конце концов, будет счастье.
<V> Девятка пятая.
Решительное наступление.
— Будь стойким в опасности.
<VI> Наверху девятка.
Рассматривай <прежние> поступки, исследуй лучшее <в них>.
— При их повторении.— изначальное счастье.

<№ 11> ䷊ 泰 Тай. ([Расцвет.]

Малое отходит, великое приходит. Счастье, развитие.)

<I> В начале девятка.

<Когда> рвут тростник, *<другие> стебли <тянутся за ним>, так как он <растет> пучком*[28].

— Поход — к счастью.

<II> Девятка вторая.

Охвати и окраины. *Надо всплыть на реке. Не оставляй дальних, <ибо личной> дружбе — конец*[29]. Удастся быть в согласии с целеустремленными действиями.

<III> Девятка третья.

Нет глади, <которая осталась бы> без выбоин; нет ухода без возвращения[30].

— В трудностях будь стойким, — хулы не будет.

Не печалься о своей правде.

— В пище будет благополучие.

<IV> Шестерка четвертая.

Стремительный полет.

— Не разбогатеешь из-за своих соседей. Нет запретов в силу правдивости.

<V> Шестерка пятая.

Государь И отправлял невест[31], и от этого была благословенность.

— Изначальное счастье.

<VI> Наверху шестерка.

Городской вал опять <обрушится> в ров.

— *Не действуй войском.* В своем городе изъявляй <свою> волю. *Стойкость — к сожалению.*

<№ 12> ䷋ 否 Пи. ([Упадок.]

<2> Великое отходит, малое приходит. <1> Не благоприятна благородному человеку стойкость[32]).

<I> В начале шестерка.

<Когда> рвут тростник, *<другие> стебли <тянутся за ним>*, так как он <растет> пучком[33].

— Стойкость — к счастью. *Развитие.*

<II> Шестерка вторая.

Охвати примыкающих <к тебе>.

— *Ничтожным людям — счастье.* Великому человеку — упадок. <И дальнейшее> развитие <этого>.

<III> Шестерка третья.

<Будешь> охвачен стыдом.

<IV> Девятка четвертая.

Будет веление свыше, — хулы не будет.

— *Во всех, кто с тобою, проявится благословение неба.*

<V> Девятка пятая.

Останови упадок.

— Великому человеку — счастье. *Да погибнет, да погибнет <упадок>*!

<И это укрепи, точно> привяжи к буйно растущей шелковице.

<VI> Наверху девятка.

Низвержение упадка.

— Сначала упадок, <а> потом веселье.

<№ 13> ䷌ 同人 Тун жэнь. ([Родня (Единомышленники).]

<Родня> на полях. Свершение. <2> Благоприятен брод через великую реку. <1> Благоприятна благородному человеку стойкость.)

<I> В начале девятка.

Родня в воротах.

— Хулы не будет.

<II> Шестерка вторая.

Родня в храме предков.

— Сожаление.

<III> Девятка третья.

Спрячь оружие в зарослях *и поднимись на их*[34] *высокое взгорье.*

И через три года не поднимется <оружие>.

<IV> Девятка четвертая.

Поднимутся на самый вал и не смогут напасть.

— Счастье.

<V> Девятка пятая.

Родня сначала <издает> крики и вопли, а потом смеется. Большие войска, одолевая друг друга, встречаются.

<VI> Наверху девятка.

Родня в пригороде.

— Раскаяния не будет.

<№ 14> ䷍ 大有 Да ю ([Владение многими (Обладание великим).

Изначальное свершение.])

<I> В начале девятка.

Нет связи с вредным.

— *Не то чтоб была хула, <но если> потрудишься, то хулы не будет.*

<II> Девятка вторая.

Большая колесница — для грузов.

— Есть, куда выступить. Хулы не будет.

<III> Девятка третья.

Князю надо проникнуть[35] к сыну неба.

— <В таком случае> ничтожные люди не смогут одолеть <его>.

<IV> Девятка четвертая.

<Если> не будет у тебя роскоши[36]*[185], <то> хулы не будет.

<V> Шестерка пятая.
Такая правдивость. <В ней будешь> связан <со всеми, будешь> силен.
— Счастье.
<VI> Наверху девятка.
От неба благословение этому.
— Счастье. Ничего неблагоприятного.

<№ 15> 謙 Цянь. ([Смирение.

Свершение.] Благородному человеку — обладать законченностью.)[37]
<I> В начале шестерка.
Смиренный из смиренных благородный человек.
— *Надо переходить вброд через большую реку. Счастье.*
<II> Шестерка вторая.
Провозгласи смирение.
— Стойкость к счастью.
<III> Девятка третья.
Трудись над смирением.
— Благородному человеку — обладать законченностью.
— Счастье.
<IV> Шестерка четвертая.
<2> Возвысь смирение.
<1> — Ничего неблагоприятного[38].
<V> Шестерка пятая.
Не разбогатеешь из-за своих соседей.
— Благоприятно и нужно наступать и нападать.
— Ничего неблагоприятного.
<VI> Наверху шестерка.
Провозгласи смирение.
— Благоприятно и нужно двинуть войско [в карательные походы на (города) и страны][39].

<№ 16> 豫 Юй. ([Вольность.]

Благоприятно возведению князей и движению войск.)
<I> В начале шестерка.
<Если> провозгласишь вольность
— <будет> несчастье.
<II> Шестерка вторая.
Будь крепче камня, но не до конца дня.
— Стойкость к счастью.
<III> Шестерка третья.
Засмотришься на вольность
— <будет> раскаяние.
Опоздаешь — будет раскаяние[40].
<IV> Девятка четвертая.
Исходи из вольности.
Многое будет достигнуто.

— Не сомневайся. *Друзья <соберутся вокруг тебя, как> волосы вокруг шпильки.*

<V> Шестерка пятая.

<2> <В> постоянстве не умрешь.

<1> — Стойкость — к болезни[41].

<VI> Наверху шестерка.

Померкнувшая вольность.

Совершаемое минует.

— Хулы не будет.

<№ 17> 隨 Суй. ([Последование.

Изначальное свершение: благоприятна стойкость]. Хулы не будет.)

<I> В начале девятка.

В службе будет перемещение. Стойкость — к счастью. — <Если и>, выйдя из ворот, будешь связан <с правильным для тебя, то> будешь иметь успех.

<II> Шестерка вторая.

Сблизишься с малыми детьми — *потеряешь возмужалых людей.*

<III> Шестерка третья.

Сблизишься с возмужалыми людьми — потеряешь малых детей.

— *В последовании будешь добиваться и достигнешь.*

— *Благоприятно пребывание в стойкости.*

<IV> Девятка четвертая.

<Если> в последовании и захватишь что-нибудь, <то> стойкость — к несчастью. <Если> будешь обладать правдой и будешь на <верном> пути, <то> тем самым будет ясность.

— Какая может быть хула?

<V> Девятка пятая.

Правдивость по отношению к прекрасному.

— Счастье.

<VI> Наверху шестерка.

То, что взято, — сблизься с ним; и то, что следует <за тобою>, — свяжись с ним.

— *Царю надо проникнуть к западной горе.*

<№ 18> 蠱 Гу. ([<Исправление> порчи.

Изначальное свершение.] Благоприятен брод через великую реку. <Будь бдителен> за три дня до начала и три дня после начала.)

<I> В начале шестерка.

Исправление испорченного отцом.

— Если есть сын, то покойному хулы не будет. <Хотя и> опасно, <но>, в конце концов, — счастье.

<II> Девятка вторая.

Исправление испорченного матерью.

— *Невозможна стойкость.*

<III> Девятка третья.
Исправление испорченного отцом.
— Будет небольшое раскаяние. Не будет большой хулы.
<IV> Шестеркая четвертая.
Свободное отношение к испорченному отцом.
— Выступив, увидишь сожаление.
<V> Шестерка пятая.
Исправление испорченного отцом.
— Необходима хвала.
<VI> Наверху девятка.
Не служи ни царю, ни князю[42].
— Возвеличь и прославь свое дело.

<№ 19> ䷒ 臨 **Линь. ([Посещение.**

Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] Когда настанет восьмая луна, будет несчастье.)

<I> В начале девятка.
Всеобщее посещение.
— Стойкость — к счастью.
<II> Девятка вторая.
Всеобщее посещение.
— Счастье, ничего неблагоприятного.
<III> Шестерка третья.
Услаждающее посещение.
— Ничего благоприятного. Но когда обеспокоишься этим, хулы не будет.
<IV> Шестерка четвертая.
Достигающее посещение.
— Хулы не будет.
<V> Шестерка пятая.
Познанное посещение.
Подобающее великому государю.
— *Счастье.*
<VI> Наверху шестерка.
Искреннее посещение.
— Счастье. *Хулы не будет.*

<№ 20> ䷓ 觀 **Гуань. ([Созерцание.]**

Умыв руки, не приноси жертв; обладая правдой, будь нелицеприятен и строг.)

<I> В начале шестерка.
Юношеское созерцание.
— Ничтожному человеку — хулы не будет; благородному человеку — сожаление.
<II> Шестерка вторая.
Созерцание сквозь <щель>.
— Благоприятна стойкость женщины.

<III> Шестерка третья.
Созерцай продвижение и отступление нашей жизни.
— <...>
<IV> Шестерка четвертая.
Созерцай блеск страны.
— Благоприятно тому, чтобы быть принятым как гость у царя[43].
<V> Девятка пятая.
Созерцай нашу жизнь.
— *Благородному человеку хулы не будет.*
<VI> Наверху девятка.
Созерцай их <других людей> жизнь.
— Благородному человеку хулы не будет.

<№ 21> 噬嗑 Ши хо. ([Стиснутые зубы.

Свершение.] Благоприятствует <тому, чтобы> применять тюрьмы[44].)
<I> В начале девятка.
<Когда> надевают колодки, гибнут пальцы на ногах.
— *Хулы не будет.*
<II> Шестерка вторая.
Вырви брюшину; уничтожь нос.
— *Хулы не будет.*
<III> Шестерка третья.
Вырвешь окосневшее мясо, <но> встретишь яд.
— Небольшое сожаление. Хулы не будет.
<IV> Девятка четвертая.
Вырвешь мясо, присохшее к кости. Получишь металлическую стрелу.
— Благоприятна стойкость в затруднениях. Счастье.
<V> Шестерка пятая.
Вырвешь засохшее мясо. Получишь желтое золото.
— Будешь стойким в опасности — хулы не будет.
<VI> Наверху девятка.
Возложишь[45] колодку <на шею (?)> и уничтожишь уши.
— Несчастье.

<№ 22> 賁 Би. ([Убранство.

Свершение.] Малому благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале девятка.
Украсишь эти пальцы ног. Оставь колесницу и иди пешком.
— <...>
<II> Шестерка вторая.
Укрась эту бороду и усы.
— <...>
<III> Девятка третья.
Разубранность! Разукрашенность!
— Вечная стойкость — к счастью.

<IV> Шестерка четвертая.
Разубранность! Белизна! Белый конь — точно летит!
— <Если бы> не разбойник, <то был бы> брак.
<V> Шестерка пятая.
Убранство в саду на холме. *Связка парчи <для подарка> — низкого сорта.*
— *Сожаление, <но>, в конце концов,* — счастье.
<VI> Наверху девятка.
Белое убранство.
— Хулы не будет.

<№ 23> ䷖ 剝 Бо. ([Разорение[46] (Разрушение).]

Не благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале шестерка.
У ложа разрушены ножки[47].
— Пренебрежение[48]. Стойкость — к несчастью.
<II> Шестерка вторая.
У ложа разрушены перекладины[49].
Пренебрежение. Стойкость — к несчастью.
<III> Шестерка третья.
Разрушат его.
— Хулы не будет.
<IV> Шестерка четвертая.
У ложа разрушена обивка.
— Несчастье.
<V> Шестерка пятая.
Рыбная ловля. Через придворных женщин — милость.
— Ничего неблагоприятного.
<VI> Наверху девятка.
Огромный плод не съеден.
— Благородный человек получит воз; у ничтожного человека разрушится жилье.

<№ 24> ䷗ 复 Фу. ([Возврат.

Свершение.] Выходу и входу не будет вреда. Друзья придут, — хулы не будет. Обратно вернешься на свой путь. Через семь дней — возврат. Благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале девятка.
Возвращение не издалека.
— <Дело> не будет доведено до раскаяния. *Изначальное счастье.*
<II> Шестерка вторая.
Прекрасное возвращение.
— Счастье.
<III> Шестерка третья.
Постепенное возвращение.
— Опасность, но хулы не будет.

<IV> Шестерка четвертая.
Верное движение. Самостоятельное возвращение.
<V> Шестерка пятая.
Полноценное возвращение.
— Раскаяния не будет.
<VI> Наверху шестерка.
Заблуждающееся возвращение.
— Несчастье. *Будут стихийные бедствия и беды, <вызванные самим человеком>. <Если> применить действие войском, <то>, в конце концов, будет великое поражение.* Для государя такой страны — несчастье. *Даже до десяти лет нельзя предпринимать карательные походы.*

<№ 25> 无妄 У ван. ([Беспорочность.

Изначальное свершение; благоприятна стойкость.] У того, кто не прав, будет <им самим вызванная> беда. Ему не благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале девятка.
Беспорочное выступление.
— Счастье.
<II> Шестерка вторая.
Если, и не запахав поле, соберешь урожай, и не разработав <в первый год> поле, <в третий год> используешь его[50], *то будет благоприятно иметь, куда выступить*[51].
<III> Шестерка третья.
Беспорочному — стихийное бедствие! Он, может быть, привяжет <своего> быка, <а> прохожий завладеет <им>. Для <него>, живущего в <этом> городе, — стихийное бедствие.
<IV> Девятка четвертая.
<Если> сможешь быть стойким, хулы не будет.
<V> Девятка пятая.
Болезнь беспорочного.
— Не принимай лекарств! *Будет радость.*
<VI> Наверху девятка.
— Беспорочность уходит.
— Будет беда <по своей вине>.
— *Ничего благоприятного.*

<№ 26> 大畜 Да чу. ([Воспитание великим.

Благоприятна стойкость.] Кормись не <только от своего> дома[52] — счастье. Благоприятен брод через великую реку.)
<I> В начале девятка.
Будет опасность.
— Благоприятно остановить <свою деятельность>.

<II> Девятка вторая.
У воза выпали спицы.
— <...>

<III> Девятка третья.
Погоня на хорошем коне.
— *Благоприятна в трудности стойкость.*
И вот[53], *<если будешь> упражняться в <применении> боевых колесниц,* <то> благоприятно иметь, куда выступить.

<IV> Шестерка четвертая.
Защитная доска теленка[54].
— Изначальное счастье.

<V> Шестерка пятая.
Клыки выхолощенного вепря.
— Счастье.

<VI> Наверху девятка.
Какие могут быть дороги на небе?
— *Свершение.*

<№ 27> ䷚ 頤 И. ([Питание.]

Стойкость — к счастью. Созерцай скулы: <они> сами добывают <то, что> наполняет рот.)

<I> В начале девятка.
Ты забросишь свою волшебную черепаху, <на которой гадают>, и, смотря на мое <добро>, раскроешь рот <от алчности>.
— Несчастье.

<II> Шестерка вторая.
Питание навыворот: отклонишься от основы, *<чтобы> питаться на <песчаном> холме*[55].
— Поход — к несчастью.

<III> Шестерка третья.
Сбившееся питание.
— *Стойкость — к несчастью.* Десять лет не действуй.
Ничего благоприятного.

<IV> Шестерка четвертая.
Питание навыворот.
— Счастье.
Тигр смотрит, вперяясь, в упор, его желание — погнаться вслед.
Хулы не будет.

<V> Шестерка пятая.
Отклонишься от основы. <Но если> пребудешь в стойкости — счастье.
— *Невозможен брод через великую реку.*

<VI> Наверху девятка.
Исходи из питания.
— <Хотя и> опасно, <но будет> счастье.
— *Благоприятен брод через великую реку.*

<№ 28> 大過 **Да го. ([Переразвитие великого.]**

Стропила прогибаются. Благоприятно иметь, куда выступить. Свершение.)

<I> В начале шестерка.
Для подстилки пользуйся белым камышом.
— *Хулы не будет.*

<II> Девятка вторая.
На иссохшем тополе вырастают почки. Старый человек получает эту девушку в жены.
— *Ничего неблагоприятного.*

<III> Девятка третья.
Стропила прогибаются.
— Несчастье.

<IV> Девятка четвертая.
Стропила великолепны.
— Счастье. *<А если> что-нибудь другое, <то будет> сожаление.*

<V> Девятка пятая.
На иссохшем тополе вырастают цветы. Старая женщина получает этого служилого мужа.
— *Хулы не будет, хвалы не будет.*

<VI> Наверху шестерка.
При переходе вброд <зайдешь так глубоко, что> *исчезнет темя.*
— Несчастье. Хулы не будет.

<№ 29> (習)坎 **(Си) кань. ([(Двойная) бездна ((Повторная) опасность)[56] *[186].]**

Обладателю правды — только в сердце свершение. Действия будут одобрены.)

<I> В начале шестерка.
Двойная бездна. Войдешь *в пещеру* в бездне.
— Несчастье.

<II> Девятка вторая.
В бездне есть опасность.
— Добиваясь, кое-что обретешь.

<III> Шестерка третья.
Придешь иль уйдешь — <будет> бездна за бездной.
Пусть и опасно, но все же есть поддержка.
Войдешь в пещеру в бездне.
— *Не действуй.*

<IV> Шестерка четвертая.
<Всего>[57] кружка вина и чаша <еды>, и в придачу *нужен <лишь> глиняный кувшин.* [*Принятие обязательств через окно.*]
— *В конце концов, хулы не будет.*

<V> Девятка пятая.
Бездна не наполняется.

Когда уже выровняешь <ее>
— хулы не будет.
<V> Наверху шестерка.
Для связывания нужен канат и аркан. Заключение в чаще терновника.
— И в три года <ничего> не обретешь.
— Несчастье.

<№ 30> ䷝ 離 Ли. ([Сияние.

Благоприятна стойкость.] Свершение. Разводить коров — к счастью.)
<I> В начале девятка.
Путаница поступков.
— *Но*[58] *<если>* отнесешься к ним серьезно, хулы не будет.
<II> Шестерка вторая.
Желтое сияние.
— Изначальное счастье.
<III> Девятка третья.
Сияние солнечного заката. [*Если не песня под постукивание по глиняному кувшину, то*][59] *вздохи глубокого старца.*
— Несчастье.
<IV> Девятка четвертая.
Внезапно наступает это! *Сгорание, отмирание, отвержение!*
<V> Шестерка пятая.
Выступившие слезы <льются> потоком. <Но будут сочувственные> вздохи близких.
— Счастье.
<VI> Наверху девятка.
Царю надо выступить в карательный поход. *Будет радость. <Ему надо> казнить главарей и переловить тех, кто не предан ему.*
— Хулы не будет.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

<№ 31> ䷞ 咸 Сянь. ([Взаимодействие[60] (Сочетание).

Свершение; благоприятна стойкость.] Брать жену — к счастью.)
<I> В начале шестерка.
Взаимодействие. <Оно касается лишь> твоего большого пальца на ноге.
<II> Шестерка вторая.
Взаимодействие. <Оно касается лишь> твоих голеней.
— Несчастье. <Но если> пребудешь <на месте, то будет> счастье.
<III> Девятка третья.
Взаимодействие. <Оно касается лишь> твоих бедер.
Держись того, за кем следуешь.
— *Выступление приведет к сожалению.*

<IV> Девятка четвертая.
<2> Непрерывное общение. *Друзья последуют за твоими мыслями.*
<1> — Стойкость — к счастью. Раскаяние исчезнет[61].
<V> Девятка пятая.
Взаимодействие. <Оно касается лишь> твоей спины.
— *Раскаяния не будет.*
<VI> Наверху шестерка.
Взаимодействие. <Оно касается лишь> твоих зубов, щек и языка.

<№ 32> 恆 Хэн. ([Постоянство.

Свершение;] <2> благоприятна стойкость. <1> Хулы не будет[62]. <3> Благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале шестерка.
Углубление в постоянство.
— *Стойкость* — к несчастью. *Ничего благоприятного.*
<II> Девятка вторая.
<...>[63].
— Раскаяние исчезнет.
<III> Девятка третья.
Не будешь постоянным в своих достоинствах; *<а>, может быть, попадешь с ними в неловкое положение.*
Стойкость — к сожалению.
<IV> Девятка четвертая.
На поле нет дичи.
<V> Шестерка пятая.
Будешь постоянным в своих достоинствах[64]. Стойкость.
Для жены — счастье.
Для мужа — несчастье.
<VI> Наверху шестерка.
Нарушенное постоянство.
— Несчастье.

<№ 33> 遯 Дунь. ([Бегство.

Свершение.] Малому[65] — благоприятна стойкость.)
<I> В начале шестерка.
При бегстве — хвост в опасности.
— *Не надо, чтобы предстояло куда-нибудь выступить.*
<II> Шестерка вторая.
<Чтоб> удержать его <бегущего>, нужна *кожа* желтой коровы.
— *<Тогда> никто не сможет его освободить.*
<III> Девятка третья.
Связанному беглецу будет болезнь и опасность. Держащему слуг и служанок[66] — счастье.
<IV> Девятка четвертая.
Хорошее бегство.

— Благородному человеку — *счастье.*
Ничтожному человеку — нет[67].
<V> Девятка пятая.
Счастливое бегство.
— Стойкость — к счастью.
<VI> Наверху девятка.
Летящее[68] бегство.
— Ничего неблагоприятного.

<№ 34> ䷡ 大壯 Да чжуан. ([Мощь великого[69] (Великая мощь).

Благоприятна стойкость.])
<I> В начале девятка.
Мощь в пальцах ног.
— Поход — к несчастью, обладай правдой.
<II> Девятка вторая.
Стойкость — к счастью.
<III> Девятка третья.
Ничтожному человеку придется быть мощным; благородному человеку придется погибнуть.
— *Стойкость — опасна.*
<Когда> козел бодает изгородь, <в ней> застревают его рога.
<IV> Девятка четвертая.
<2> Изгородь пробита, <в ней> не застрянешь. Мощь — в осях большой колесницы.
<1> — *Стойкость — к счастью, раскаяние исчезнет*[70].
<V> Шестерка пятая.
Утратишь козла <даже> в легких[71] <обстоятельствах>.
— *Раскаяния не будет.*
<VI> Наверху шестерка.
Козел бодает изгородь — не может отступить, не может продвинуться.
— *Ничего благоприятного.*
<Но если будет> трудно, то <будет и> счастье.

<№ 35> ䷢ 晉 Цзинь. ([Восход.]

Сиятельному князю надо жаловать коней в великом обилии и в круговороте дня трижды принимать <подданных>).
<I> В начале шестерка.
В выдвижении и в отступлении! *<Если пребудешь в> стойкости, <будет> счастье.*
Не будет правды. <Но если отнесешься к этому> невозмутимо, <то> хулы не будет.
<II> Шестерка вторая.
В выдвижении и в подавленности!
— *<Если пребудешь> стойким — <будет> счастье.* Получишь такое великое благополучие *от матери твоего вождя.*

<III> Шестерка третья.
Доверие многих.
— *Раскаяние исчезнет.*
<IV> Девятка четвертая.
<Если> выдвинешься, как хомяк, <то> стойкость <будет> опасна.
<V> Шестерка пятая.
Раскаяние исчезнет[72].
Не принимай близко к сердцу ни потерю, ни обретение.
— Выступление — к счастью, *ничего неблагоприятного.*
<VI> Наверху девятка.
Выставляй свои рога лишь для того, чтобы покарать <свой> город.
— *<Положение> опасно, <но оно> — к счастью: хулы не будет.*
Стойкость — к сожалению.

<№ 36> 明夷 Мин и. ([Поражение света.]

Благоприятна в трудности стойкость.)
<I> В начале девятка.
Поражение света: у него в полете опускаются крылья.
Благородный человек в пути по три дня не ест, *<но ему> есть, куда выступить, <и его> господин будет говорить <о нем>.*
<II> Шестерка вторая.
Поражение света: <он> поражен в левое бедро.
Нужна поддержка, мощная, <как> конь.
— Счастье.
<III> Девятка третья.
Свет поражен на южной охоте.
<Но будет> обретена *его* большая *голова.*
Нельзя болеть о стойкости.
<IV> Шестерка четвертая.
Вонзится в левую <часть> живота.
Сохранишь чувство *поражения света, когда выйдешь из ворот и двора.*
<V> Шестерка пятая.
Поражение света Цзи-цзы[73].
— Благоприятна стойкость.
<VI> Наверху шестерка.
Не просветишься, <а> померкнешь.
Сначала поднимешься на небо, <а> потом погрузишься в землю.

<№ 37> 家人 Цзя жэнь. ([Домашние.]

Благоприятна женщине стойкость.)
<I> В начале девятка.
Замкнись и заведи <свой> дом.
— *Раскаяние исчезнет.*

<II> Шестерка вторая.

<Ей> не за кем следовать, <а дело ее> в том, чтобы сосредоточиться на продовольствии.

— *Стойкость* — к счастью.

<III> Девятка третья.

<Когда среди> домашних суровые окрики, *<будет> раскаяние в опасной строгости, <но будет и> счастье.*

<Когда же> жена и дети болтают и хохочут, — *в конце концов, <будет> сожаление.*

<IV> Шестерка четвертая.

Обогащение дома.

— Великое счастье.

<V> Девятка пятая.

Царь приближается к обладателю семьи. *Не принимай <этого> близко к сердцу.*

— *Счастье.*

<VI> Наверху девятка.

В обладании правдой — сила!

— *В конце концов* — счастье.

<№ 38> 睽 Куй. ([Разлад.]

В незначительных делах — счастье.)

<I> В начале девятка.

Раскаяние исчезнет. <Когда> утратишь коня, не гонись за ним: <он и> сам вернется.

Увидишь злого человека

— хулы не будет[74].

<II> Девятка вторая.

Встретишься с господином в закоулке

— *хулы не будет.*

<III> Шестерка третья.

Увидишь, что воз оттягивают вспять, *и его вола задерживают.*

У человека в нем обрезаны волосы и нос.

Не <в твоей> власти начало, <но в твоей> власти конец[75].

<IV> Девятка четвертая.

Разлад и одиночество.

<Если> встретишь великого мужа <и если> связь <с ним будет> правдива, <то

— *хотя это и> опасное <положение>*, хулы не будет.

<V> Шестерка пятая.

Раскаяние исчезнет[76].

Этот <твой> сообщник прокусит кожу. <Если> выступишь — какая же может быть хула?

<VI> Наверху девятка.

Разлад и одиночество.

Увидишь свинью, покрытую грязью, <увидишь, что> бесы наполняют всю колесницу. Сперва натянешь лук <против

этого, а> потом отложишь его в сторону. <Если бы> не разбойник, <был бы> брак[77].

<Если>, выступая, встретишь дождь, то <будет> счастье.

<№ 39> ䷦ 蹇 Цзянь. ([Препятствие.]

Благоприятен юго-запад, не благоприятен северо-восток. Благоприятно свидание с великим человеком. Стойкость — к счастью.)

<I> В начале шестерка.
Уйдешь — <будут> препятствия. Придешь — <будет> хвала.

<II> Шестерка вторая.
Царскому слуге — препятствие за препятствием.
<Это> не из-за него самого.

<III> Девятка третья.
Уйдешь — <будут> препятствия. Придешь — вернешься <на правый путь>.

<IV> Шестерка четвертая.
Уйдешь — <будут> препятствия. Придешь — <будет> связь <с близкими людьми>.

<V> Девятка пятая.
Великие препятствия. Друзья придут.

<VI> Наверху шестерка.
Уйдешь — <будут> препятствия. Придешь — <будешь> велик.
— *Счастье.*
Благоприятно свидание с великим человеком.

<№ 40> ䷧ 解 Цзе[78] *[187]. ([Разрешение.]

Благоприятен юго-запад. *<Если> некуда выступить,* <то когда> оно <разрешение> наступит — опять <будет> счастье. <Если же> есть, куда выступить, <то уже> заранее <предуготовано> счастье.)

<I> В начале шестерка.
<...>[79]
— Хулы не будет.

<II> Девятка вторая.
На охоте добудешь трех лисиц.
Обретешь желтую стрелу[80].
— Стойкость — к счастью.

<III> Шестерка третья.
Носильщик — а едет <на другом>.
<Сам> привлечешь приход разбойников.
— *Стойкость* — к сожалению[81].

<IV> Девятка четвертая.
Разреши <путы на> твоих больших пальцах ног.
— *Друг придет, и в нем <будет> правда.*

<V> Шестерка пятая.
Благородный человек — лишь <для него> есть разрешение.
— Счастье.
<Он> обладает правдивостью по отношению к ничтожным людям.

<VI> Наверху шестерка.
Князю надо стрелять в ястреба *на высокой стене.*
— *<Когда он> добудет его, не будет <ничего> неблагоприятного.*

<№ 41> 損 Сунь. ([Убыль.]

Обладателю правды — изначальное счастье. Хулы не будет. Возможна стойкость. Благоприятно иметь, куда выступить. Что нужно <для жертвоприношения? И> двух <вместо восьми> чаш достаточно для жертвоприношения.)

<I> В начале девятка.
Прекрати <свои> дела и скорее выступай.
— *Хулы не будет.*
Разобравшись <в деле>, убавь то, <что должно быть убавлено>.

<II> Девятка вторая.
Благоприятна стойкость.
— *Поход — к несчастью.*
Приумножь то, что не убавляешь[82].

<III> Шестерка третья.
<Если> идут трое, то *<они> убудут на одного человека*; <если> идет один человек, то *<он> обретет своего друга.*

<IV> Шестерка четвертая.
Убавь свою торопливость.
Но даже если и будешь спешить — будет веселье.
— *Хулы не будет.*

<V> Шестерка пятая.
[*Можно и приумножить то, <в чем недостаток>.*
Черепаха — оракул <ценою в> десять связок <монет[83] *[188].
От его указаний> невозможно отклониться][84] *[189].
— Изначальное счастье.

<VI> Наверху девятка.
Приумножь то, что не убавляешь[85].
— *Хулы не будет. Стойкость — к счастью. Благоприятно иметь, куда выступить. Обретешь <столько> подданных, <что уже> не будет <самостоятельных> домов*[86] *[190].

<№ 42> 益 И. ([Приумножение.]

Благоприятно иметь, куда выступить. Благоприятен брод через великую реку.)

<I> В начале девятка.
Благоприятствует необходимости вершить великие дела.
Изначальное счастье.
— Хулы не будет.

<II> Шестерка вторая.
Можно и приумножить то, <в чем недостаток>.
Черепаха — оракул <ценою в> десять связок <монет. От его указаний> невозможно отклониться[87].

Вечная стойкость — к счастью.
Царю надо <проникнуть> с жертвами к богам.
— Счастье.
<III> Шестерка третья.
<Если> приумножить это, <то> с необходимостью <накличешь>[88] несчастья делу[89].
<2> *<Но если>, обладая правдой, пойдешь верным путем, заявишь <об этом> князю и поступишь <по его> мановению**[191], *<то>* <1> *хулы не будет.*
<IV> Шестерка четвертая.
<Если>, идя верным путем, заявишь <об этом> князю, <то> за <тобою> пойдут.
Благоприятствует необходимости, создав <себе> поддержку, перенести столицу[90].
<V> Девятка пятая.
Обладая правдой, облагодетельствуешь сердца <людей, но> не спрашивай <их об этом>.
— *Изначальное счастье.*
Обладание правдой облагодетельствует <и> твои собственные достоинства.
<VI> Наверху девятка.
Ничто не приумножит это, <а>, пожалуй, разобьет это.
В воспитании сердец не будь косным.
<Иначе> — несчастье.

<№ 43> ䷪ 夬 Гуай. ([Выход.]

Поднимешься до царского двора. Правдиво возглашай. <А если и> будет опасность, <то> говори от своего города. Не благоприятно браться за оружие. Благоприятно иметь, куда выступить.)
<I> В начале девятка.
Мощь в передней <части> пальцев на ногах.
<Если> выступишь,<то> не победишь.
— Будет хула.
<II> Девятка вторая.
Опасливо возглашай. В сумерках и ночью будет <действие> оружия.
— Не бойся.
<III> Девятка третья.
Мощь в скулах.
— *Будет несчастье*[91],
<но> благородный человек решается на выход. *<Он> одиноко идет и встречает дождь. Если <он и> промокнет, <то> будет досадно, <но>*
— хулы не будет.
<IV> Девятка четвертая.
<У кого на> ягодицах нет мышц[92], тот идет с большим трудом.

<Пусть лучше его> тянут, <как> барана. Раскаяние исчезнет.

— <Если> услышишь речи — не верь.

<V> Девятка пятая.

Холм, <поросший> бурьяном.

Решись на выход.

— Действующему неуклонно — хулы не будет.

<VI> Наверху шестерка.

— Безгласность.

— В конце концов, будет несчастье.

<№ 44> ䷫ 姤 Гоу. ([Перечение.]

<У> женщины — сила. Не показано, <чтобы> брать жену.)

<I> В начале шестерка.

Привяжи к металлическому тормозу.

Стойкость — к счастью. <Если будешь> куда-нибудь выступать, встретишь несчастье. <Но> тощая свинья взаправду <будет> рваться с привязи.

<II> Девятка вторая.

В охапке есть рыба.

— *Хулы не будет.*

Не благоприятно быть гостем.

<III> Девятка третья.

<У кого на> ягодицах нет мышц[93], тот идет с большим трудом.

— *Опасно, <но> большой хулы не будет.*

<IV> Девятка четвертая.

В охапке нет рыбы.

— *Восставать*[94] — к несчастью*[192].

<V> Девятка пятая.

Ивой покрыты дыни.

Затаи <свой> блеск.

— И будет <тебе> ниспослано от неба.

<VI> Наверху девятка.

Перечение — это рога.

— Сожаление, но *хулы не будет.*

<№ 45> ䷬ 萃 Цуй. ([Воссоединение.

Свершение.] Царь подходит к обладателям храма <т.е. к духам предков>. Благоприятно свидание с великим человеком. Свершение. *Благоприятна стойкость*. Необходимо великое жертвоприношение. <Тогда> — счастье. Благоприятно иметь, куда выступить.)[95]

<I> В начале шестерка.

<Если> обладаешь правдой, <но> не до конца, то <может быть> как растерянность, так и воссоединение. *Тогда воскликнешь, и все сразу соберутся, и будет смех.*

— *Не бойся. <Если> отправишься, хулы не будет.*

<II> Шестерка вторая.
<Дашь себя> увлечь — <и будет> счастье, и хулы не будет. *Будь правдив, тогда благоприятно принести <даже малую> жертву.*
<III> Шестерка третья.
Воссоединение — и вздохи! Ничего благоприятного.
<Если> выступишь, хулы не будет, *<а будет лишь> небольшое сожаление.*
<IV> Девятка четвертая.
Великое счастье. Хулы не будет.
<V> Девятка пятая.
Воссоединение <у того, кто> занимает престол. *Хулы не будет. <Если все же> нет правды, <то будь от> начала и вовеки стойким, <тогда> раскаяние исчезнет.*
<VI> Наверху шестерка.
Жалобы и стоны, и слезы до насморка. *Хулы не будет.*

<№ 46> ䷭ 升 Шэн. ([Подъем.

Изначальное свершение.] Благоприятно*[193] свидание с великим человеком. Не скорби. Поход на юг — к счастью.)
<I> В начале шестерка.
Как подобает, поднимайся.
— Великое счастье.
<II> Девятка вторая.
Будь правдив, тогда благоприятно принести <даже малую> жертву. Хулы не будет.
<III> Девятка третья.
Поднимешься в пустой город.
<IV> Шестерка четвертая.
Царю надо проникнуть к горе Ци[96].
— *Счастье, хулы не будет.*
<V> Шестерка пятая.
<2> Подъем на ступени. <1> Стойкость — к счастью[97].
<VI> Наверху шестерка.
Скрывающийся из виду подъем.
— *<Будет> благоприятен <он> от непрерывной стойкости.*

<№ 47> ䷮ 困 Кунь. ([Истощение.

Свершение. Стойкость.] Великому человеку — счастье. <2> Будут речи, <но они> не верны. <1> *Хулы не будет*[98].)
<I> В начале шестерка.
Сидение затруднено на пне. Войдешь в сумрачную долину. Три года не <будешь ничего> видеть.
<II> Девятка вторая.
Затруднения с вином и с пищей.
Внезапно придет <человек в> алых наколенниках.
— Благоприятствует необходимости приносить жертвы.
Поход — к несчастью. Хулы не будет.

<III> Шестерка третья.

Преткнешься о камень и <будешь> держаться на терниях и шипах.

Войдешь в свой терем и не увидишь своей жены.

— Несчастье.

<IV> Девятка четвертая.

Приход медлителен-медлителен.

Затруднишься из-за металлической повозки.

— Сожаление. <Но дело> доведешь до конца.

<V> Девятка пятая.

<Казня>, отрежут нос и ноги. *<Будет> трудность от <человека в> красных наколенниках.* Но вот понемногу наступит радость.

— Благоприятствует необходимости <возносить> жертвы и моления.

<VI> Наверху шестерка.

<Будет> затруднение в запутанных зарослях; *в неустойчивости воскликнешь*: «Движение — к раскаянию».

И будет раскаяние.

— <Но> поход — к счастью.

<№ 48>䷯ 井 Цзин. ([Колодец.]

Меняют города, <но> не меняют колодец. *<Ничего> не утратишь, <но ничего и> не обретешь. Уйдешь и придешь, <но> колодец <останется> колодцем.* <Если> почти достигнешь <воды>, но еще не хватит веревки для колодца, <и если> разобьешь свою бадью, — несчастье.)

<I> В начале шестерка.

В колодце — ил, <им> не прокормишься.

При запущенном колодце не будет живности[99].

<II> Девятка вторая.

<Вода в> колодце падает[100], просвечивают рыбы <на дне>*[194].

Бадья же ветхая, <и она> течет.

<III> Девятка третья.

Колодец очищен, <но из него> не пьют.

В этом скорбь *моей души*[101]: *ведь можно <было бы> черпать <из него*[102].

Если бы> царь <был> просвещен, <то> все получили <бы> свое благополучие.

<IV> Шестерка четвертая.

Колодец был облицован черепицей.

— Хулы не будет.

<V> Девятка пятая.

Колодец чист, <как> холодный ключ. <Из него> пьют.

<VI> Наверху шестерка.

Из колодца берут <воду>; не закрывай его.

Обладающему правдой — изначальное счастье.

<№ 49> 革 **Гэ. ([Смена.]**

<Если до> последнего дня будешь <полон> правды, <то будет> *изначальное свершение, благоприятная стойкость*[103]. Раскаяние исчезнет.)

<I> В начале девятка.
Для защиты примени *кожу* желтой коровы[104].

<II> Шестерка вторая.
<Лишь по> окончании дня <производи> смену.
— *Поход — к счастью. Хулы не будет.*

<III> Девятка третья.
<2> Речь трижды коснется смены — <и лишь тогда> будет правда.
<1> — *Поход — к несчастью. Стойкость — опасна*[105].

<IV> Девятка четвертая.
<2> Обладая правдой, изменишь судьбу.
— *Счастье.* <1> *Раскаяние исчезнет*[106].

<V> Девятка пятая.
Великий человек подвижен, <как> тигр[107].
И до гадания <он уже> обладает правдой.

<VI> Наверху шестерка.
Благородный человек подвижен*[195], <как> барс, и у ничтожных людей меняются лица.
— *Поход — к несчастью. Стойкость пребывания на месте — к счастью.*

<№ 50> 鼎 **Дин. ([Жертвенник.]**

Изначальное свершение <var. — *счастье*>[108].)

<I> В начале шестерка.
Жертвенник опрокинут вверх ногами.
Благоприятствует изгнанию упадка.
Наложницу берут ради ее потомства.
— *Хулы не будет.*

<II> Девятка вторая.
Жертвенник наполнен.
У моих противников нужда.
<Но до> меня <им> не достигнуть*[196].
— *Счастье.*

<III> Девятка третья.
Ушки жертвенника изменены.
В этом воздействии будут препятствия.
Жиром фазана не напитаешься. Как только <будет> дождь, <так он и> иссякнет.
— *Раскаяние. <Но>, в конце концов, — счастье.*

<IV> Девятка четвертая.
У жертвенника подломилась нога.
Опрокинуты жертвы князей, *и снаружи он выпачкан.*
— *Несчастье.*

<V> Шестерка пятая.

У жертвенника желтые ушки *и золотая дужка.*
— *Благоприятна стойкость.*
<VI> Наверху девятка.
У жертвенника яшмовая дужка.
— *Великое счастье. Ничего неблагоприятного.*

<№ 51> ䷲ 震 Чжэнь. ([Молния (Возбуждение).

Свершение.] Молния приходит, <и воскликнешь испуганно>: о! о! <а потом> засмеешься: ха-ха! Молния пугает за сотни верст, <но она> не опрокинет <и> ложки жертвенного вина.)

<I> В начале девятка.
Молния приходит, [и воскликнешь испуганно]: о! о! <а> потом засмеешься: ха-ха!
— *Счастье.*

<II> Шестерка вторая.
<Когда> молния приходит, <она> опасна. *<Ты можешь> сто тысяч <раз> утратить <свои> богатства, <но> поднимешься на девятую высоту.*
— *Не гонись. <Через> семь дней <и так> обретешь.*

<III> Шестерка третья.
От молнии растеряешься.
<Но, как> молния, действуй — и не <вызовешь> беды.

<IV> Девятка четвертая.
Молния попадает в ил.
— <...>

<V> Шестерка пятая.
Молния отходит и приходит. Опасно. *<Хотя бы и в> стотысячный <раз пришла>*, не утратишь уменья действовать.

<VI> Наверху шестерка.
От молнии потеряешь самообладание <и будешь> пугливо озираться вокруг.
— Поход — к несчастью.
<Если> молния <еще> не касается тебя самого, <а лишь> твоих соседей, — хулы не будет.
— <Даже по поводу> брака будут толки.

<№ 52> ䷳ 艮 Гэнь. ([Сосредоточенность (Хребет).]

<Сосредоточишься на> своей спине. Не воспримешь своего тела. Проходя по своему двору, не заметишь своих людей. Хулы не будет.)

<I> В начале шестерка.
Сосредоточенность в своих пальцах ног.
— *Хулы не будет. Благоприятна вечная стойкость.*

<II> Шестерка вторая.
Сосредоточенность в своих икрах.
Не спасешь того, за кем следуешь: *его сердце невесело.*

<III> Девятка третья.

Остановка[109] в своих бедрах. <Они> *отходят от своей поясницы.*
Ужас опасности захватывает душу.
<IV> Шестерка четвертая.
Сосредоточенность в своем туловище.
— *Хулы не будет.*
<V> Шестерка пятая.
Остановка в своей шее. *В речах пусть будет последовательность, и раскаяние исчезнет.*
<VI> Наверху девятка.
Укрепи сосредоточенность.
— Счастье.

<№ 53> ䷴ 漸 Цзянь. ([Течение.]

Женщина уходит <к мужу>. Счастье. Благоприятна стойкость.)
<I> В начале шестерка.
Лебедь[110] *приближается*[111] *к берегу.*
Малому ребенку [страшна] опасность. Будут толки (var.: <Если ему> предстоит говорить. — *Ю.Щ.*).
— Хулы не будет.
<II> Шестерка вторая.
Лебедь приближается к скале.
В питье и в пище — уравновешенность.
— *Счастье.*
<III> Девятка третья.
Лебедь приближается к суше. Муж уйдет в поход <и> не вернется.
Жена забеременеет, <но> не выносит. Несчастье.
— Благоприятно — справиться с разбойниками.
<IV> Шестерка четвертая.
Лебедь приближается к дереву.
Может быть, <он и> достигнет своего сука.
— *Хулы не будет.*
<V> Девятка пятая.
Лебедь приближается к холму.
Женщина три года не беременеет[112]. В конце концов, ничто ее не одолеет.
— Счастье.
<VI> Наверху девятка.
Лебедь приближается к суше. Его перья могут быть применены в обрядах.
— Счастье.

<№ 54> ䷵ 歸妹 (Гуй мэй. [Невеста.]

<В> походе — несчастье. Ничего благоприятного.)
<I> В начале девятка.
<Если> отправляют невесту, то — с дружками. <Они — как> хромой, который может наступать[113].
— *Поход* — к счастью.

<II> Девятка вторая.
<И> кривой может видеть[114]. Благоприятна *стойкость* отшельника[115].
<III> Шестерка третья.
<Если> отправляют невесту, <то> — со служанками.
<Если, не приняв, ее> отправляют назад, <то> — с дружками.
<IV> Девятка четвертая.
<Если в> отправлении невесты <будет> упущен срок, *<то> попозже <ее> отправят.*
— Будет время.
<V> Шестерка пятая.
Государь И отправлял невест[116]. *<Но> их государев наряд* не сравнится с блеском наряда их дружек. *Луна почти в полнолунии.*
— Счастье.
<VI> Наверху шестерка.
Женщина подносит кошницы, <но они> не наполнены. *Слуга обдирает барана, <но> крови нет.*
— Ничего благоприятного.

<№ 55> ䷶ 豐 Фэн. ([Изобилие.

Свершение.] Царь приближается к нему. Не беспокойся. Надо солнцу быть в середине <своего пути>.)
<I> В начале девятка.
<...> *Встретишь подобного тебе хозяина*[117]. Даже если <ты> равен[118] <с ним>, хулы не будет. *<Если> отправишься, будет награда.*
<II> Шестерка вторая.
Сделаешь обильными свои занавеси <так, что> среди дня увидишь Большую Медведицу[*197]. *<Если> отправишься, попадешь под сомнение и ненависть.* <Если> обладаешь правдой, будь открыт.
— Счастье.
<III> Девятка третья.
Сделаешь обильным свой полог *<так, что> среди дня увидишь Полярную звезду*[*198].
Сломаешь свой правый локоть.
— Хулы не будет.
<IV> Девятка четвертая.
Сделаешь обильными свои занавеси <так, что> среди дня увидишь Большую Медведицу. Встретишь равного тебе хозяина.
— Счастье.
<V> Шестерка пятая.
Придешь с блеском. Будет поддержка *и хвала.*
— Счастье.

<VI> Наверху шестерка.

Сделаешь обильным свое жилище. *Сделаешь занавеси в своем доме.* Взглянешь на свою дверь, и в тиши не будет никого. *Три года никого не будешь видеть.*

— *Несчастье.*

<№ 56>䷷ 旅 Люй. ([Странствие.]

Малому — развитие. В странствии стойкость — к счастью.)

<I> В начале шестерка.

Если в странствии будешь труслив в мелочах, то благодаря этому накличешь на себя стихийное бедствие.

<II> Шестерка вторая.

В странствии восстановишь порядок. За пазуху положишь свое состояние и обретешь стойкость челяди-рабов.

<III> Девятка третья.

В странствии спалишь этот порядок. Утратишь свою *челядь-рабов. Стойкость опасна.*

<IV> Девятка четвертая.

В странствии пребудешь на месте. Обретешь свои средства <на странствие. Но в> собственной душе нет успокоения.

<V> Шестерка пятая.

Выстрелишь в фазана, и одна стрела погибнет. <Но>, в конце концов, благодаря этому <будешь> похвален свыше.

<VI> Наверху девятка.

Птицам спалили их гнезда. Странник сначала смеется, <а> потом <издает> крики и вопли. Утратишь быка на площади.

— Несчастье.

<№ 57>䷸ 巽 Сюнь ([Проникновение.]

Малому — развитие. Благоприятно иметь, куда выступить. Благоприятно свидание с великим человеком.)

<I> В начале шестерка.

<В> продвижении и отступлении благоприятна стойкость воина.

<II> Девятка вторая.

Проникновение находится ниже ложа.

Применение писцов и волхвов <вызовет> смущение.

— Счастье. *Хулы не будет.*

<III> Девятка третья.

Многократное проникновение.

— Сожаление.

<IV> Шестерка четвертая.

<2> На охоте добудешь троякое.

<1> — *Раскаяние исчезнет*[119].

<V> Девятка пятая.

Стойкость — к счастью. *Раскаяние исчезнет. Ничего неблагоприятного. Завершишь и то, что не начато <то-*

бою. Но обдумай это дело> и за три дня, и через три дня.
— Счастье.
<VI> Наверху девятка.
Проникновение находится ниже ложа.
Утратишь свои средства <на странствие>.
— Стойкость — к несчастью.

<№ 58> 兌 Дуй. ([Радость.

Свершение. Благоприятна стойкость.])
<I> В начале девятка.
Радость — от согласия.
— Счастье.
<II> Девятка вторая.
Радость — от правды.
— Счастье. *Раскаяние исчезнет.*
<III> Шестерка третья.
Радость — от прихода.
— Несчастье.
<IV> Девятка четвертая.
Радость — от договоренности. <Но> еще нет равенства. <Если же> стороны поспешат, будет[120] веселье.
<V> Девятка пятая.
<Если> оправдаешь разорителей, *<это> будет опасно.*
<VI> Наверху шестерка.
Влекущая радость.

<№ 59> 渙 Хуань. ([Раздробление.

Свершение.] Царь приближается к обладателям храма. Благоприятен брод через великую реку. *Благоприятна стойкость.*)
<I> В начале шестерка.
Необходимо спасение. Лошадь сильна.
— Счастье.
<II> Девятка вторая.
При раздроблении беги к своему престолу.
— *Раскаяние исчезнет.*
<III> Шестерка третья.
Раздробишь свое тело.
— *Раскаяния не будет.*
<IV> Шестерка четвертая.
Раздробишь свое стадо. — Изначальное счастье. *Раздробишь свой холм. <Это> не то, о чем думают варвары.*
<V> Девятка пятая.
При раздроблении выступит пот <от> своих громких воплей. При раздроблении, <как> царь, живи.
— Хулы не будет.
<VI> Наверху девятка.
При раздроблении твоя кровь уйдет. Удались, выйди — *и хулы не будет.*

<№ 60> ䷻ 節 Цзе. ([Ограничение.

Свершение.] Горе ограничено. <Оно> не может быть стойким.)

<I> В начале девятка.
Не выйдешь из внутреннего двора.
— *Хулы не будет.*

<II> Девятка вторая.
Не выйдешь из внешнего двора.
— Несчастье.

<III> Шестерка третья.
<Если> не <будешь> ограничиваться, то <будет о чем> вздыхать.
— Хулы не будет.

<IV> Шестерка четвертая.
Успокоишься в ограничении.
— Свершение.

<V> Девятка пятая.
Сладкое ограничение.
— Счастье.
<Если> отправишься — будет награда.

<VI> Наверху шестерка.
Горькое ограничение.
— Стойкость — к несчастью. *Раскаяние исчезнет.*

<№ 61> ䷼ 中孚 Чжун фу. ([Внутренняя правда.]

<Даже> вепрям и рыбам — счастье. Благоприятен брод через великую реку. Благоприятна стойкость.)

<I> В начале девятка.
<Если будет> соразмерность, <то будет> счастье. *<Если отвлечешься> к другому — будет неспокойно.*

<II> Девятка вторая.
*Кричащий журавль находится в тени**[199]. Его птенцы вторят ему.
У меня есть хороший кубок, я разделю его с тобой[121] *[200].

<III> Шестерка третья.
Обретешь противника. То забьешь в барабан, то прекратишь, *то заплачешь, то запоешь.*

<IV> Шестерка четвертая.
Луна почти в полнолунии.
Пара коней погибнет.
— *Хулы не будет.*

<V> Девятка пятая.
Обладай правдой: <она> объединяет!
— *Хулы не будет.*

<VI> Наверху девятка.
Голоса пернатых поднимаются в небо.
— *Стойкость — к несчастью.*

<№ 62> ䷽ 小過 Сяо го. ([Переразвитие малого.

Свершение; благоприятна стойкость.] Возможны дела малых; не возможны дела великих. От летящей птицы останется <лишь> голос <ее>. Не следует подниматься, следует опускаться. <Тогда будет> великое счастье.)

<I> В начале шестерка.
Летящая птица, и потому — несчастье.

<II> Шестерка вторая.
Пройдешь мимо своего праотца и встретишь свою праматерь, не дойдешь до своего государя и встретишь его слугу.
— *Хулы не будет.*

<III> Девятка третья.
<Если>, проходя мимо, не защитишься, <то> кто-нибудь сзади нападет на тебя.
— Несчастье.

<IV> Девятка четвертая.
<2> <Если> не пройдешь мимо, <то> встретишься. Отправление опасно.
Необходимы запреты. *Не действуй <с> вечной стойкостью.*
<1> — *Хулы не будет*[122].

<V> Шестерка пятая.
Плотные тучи — и нет дождя; *<они> — с нашей западной окраины*[123].
Князь выстрелит и попадет в того, кто в пещере.

<VI> Наверху́ шестерка.
Не встретишься и пройдешь мимо.
Летящая птица удалится. — Несчастье. Это называется стихийным бедствием и бедой.

<№ 63> ䷾ 既濟 Цзи цзи. ([Уже конец.

Свершение — малому.] Благоприятна стойкость. В начале — счастье; в конце — беспорядок.)

<I> В начале девятка.
Затормозишь свои колеса — *подмочишь свой хвост.*
— Хулы не будет.

<II> Шестерка вторая.
Женщина утратит свой занавес <на колеснице>. Не гонись.
<Через> семь дней обретешь.

<III> Девятка третья.
Высокий предок напал на страну бесов и в три года победил ее.
Ничтожествам — не действовать.

<IV> Шестерка четвертая.
Промокнешь. <Ибо> платье в лохмотьях. Запрет до конца дня.

<V> Девятка пятая.

Бык, убитый у восточных соседей, не сравнится с небольшой жертвой западных соседей[124]. <Если будешь> правдив, поистине получишь свое благополучие.

<VI> Наверху шестерка.

Промочишь голову.

— Ужасная опасность.

<№ 64> ䷿ 未濟 Вэй цзи. ([Еще не конец.

Свершение.] Молодой лис почти переправился, <но> вымочил свой хвост — ничего благоприятного.)

<I> В начале шестерка.

Подмочишь свой хвост.

— *Сожаление.*

<II> Девятка вторая.

Затормози свои колеса.

— Стойкость — к счастью.

<III> Шестерка третья.

Еще не конец.

— Поход — к несчастью.

Благоприятен брод через великую реку[125].

<VI> Девятка четвертая.

Стойкость — к счастью. Раскаяние исчезает. *<При> потрясении надо напасть на страну бесов, <и через> три года будет похвала от великого царства.*

<V> Шестерка пятая.

Стойкость — к счастью.

Раскаяния не будет.

<Если в> блеске благородного человека *будет правда,* <то будет> счастье.

<VI> Наверху девятка.

Обладай правдой, когда пьешь вино. *Хулы не будет.*

<Если> промочишь голову, *<то, даже> обладая правдой, потеряешь эту <правду>.*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ЧЖОУСКОЙ [КНИГИ] ПЕРЕМЕН»

Интерпретация построена на основании критической школы комментаторов: Ван Би, Оу-и, Итō Тōгай

Название данной классической книги Китая объясняется тем, что главная идея, лежащая в ее основе, — идея изменчивости. В незапамятные времена, еще до возникновения письменности, эта идея была почерпнута людьми из наблюдения над сменой света и тьмы в мире, окружающем человека. На основе этой идеи была построена теория гадания о деятельности человека: идет ли эта деятельность вразрез с ходом мирового свершения или она гармонически включается в мир, т.е. несет ли она несчастие или счастие, как это называется на языке технических терминов «Книги перемен».

Существующая система «Книги» сложилась в основном при Чжоуской династии и, в отличие от мантических систем более ранних времен, она называется «Чжоуской [книгой] перемен». Она состоит из 64 символов, каждый из которых выражает ту или иную жизненную ситуацию во времени с точки зрения ее постепенного развития. Символы состоят из шести черт каждый; и эти черты обозначают последовательные ступени развития данной ситуации. Черты бывают двух родов: или цельные, или прерванные посредине; первые символизируют активное состояние, свет, напряжение, а вторые — пассивное состояние, тьму, податливость.

Эта система — плод многовекового накопленного опыта наблюдения мира, мира реального, красочного. Здесь вполне уместно вспомнить то, что Гёте говорит о мире красок: краски — это действия и страдания света. Можно ощутить «Книгу перемен» как эпопею взаимодействия света и тьмы. Тогда она приобретает и красочность, и выразительность.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

[№ 1] Цянь. Творчество

Здесь творчество рассматривается в его самом чистом виде. Это прежде всего — акциденция неба как олицетворения творческой силы, которая лежит в *начале* всего существующего. Она как универсальная сила принципиально не может иметь никаких препятствий в своем *развитии*, которому *благоприятствует* то, что эта сила является совершенно *стойкой*.

Совершенный человек может в своей деятельности полностью проявить такое творчество, которое благотворно отражается на всем его окружении. Вот почему в тексте сказано:

Творчество.

В изначальном развитии благоприятствует стойкость*[201].

1

Вообще активной деятельности отдается предпочтение перед простым, пассивным бытием. Поэтому нужна особая бдительность для того, чтобы эта деятельность привела к положительному результату. Момент ее начала является одним из самых ответственных моментов. В нем еще не уместна деятельность, а нужна лишь замкнутая и сосредоточенная подготовка. Человек может быть полон сил, но время еще не благоприятно для его деятельности. В образе *нырнувшего дракона*, т.е. мощного существа, которое скрылось и еще не действует, изображается такой человек. Не следует думать, что это может относиться лишь к каким-нибудь особенным людям, ибо совершенно не в духе «Книги» ограничивать предостережения, даваемые в ней, их пригодностью лишь для некоторых людей. Поэтому о первом моменте всякого творчества сказано:

В начале сильная черта.

Нырнувший дракон, не действуй.

2

Следующий момент, выраженный второй чертой, которая в символике называется полем, т.е. поверхностью земли, характеризуется тем, что человек, полный творческой силы, зашифрованный в образе *дракона*, может уже выйти из своего уединения: он, появившийся, уже *находится в поле*. Его творчество уже может проявиться, он видим всеми, и это положение для всех *благоприятствует встрече* с таким *великим человеком.*

Кроме того, в системе графических соотношений символов «Книги» принято считать, что между чертами символов существует некий резонанс, «соответствие», а именно: первая черта соответствует четвертой, вторая — пятой, третья — шестой. Но в символике социальной иерархии пятая черта обозначает государя. Поэтому на второй позиции, стоящей в соответствии с пятой, *благоприятна встреча с великим человеком.* Вот почему текст этой черты гласит:

Сильная черта на втором [месте].

Появившийся дракон находится на поле.

Благоприятна встреча с великим человеком.

3

Первая волна творческого акта на второй позиции уже достигла высшей точки. Но все это существует пока лишь внутренне, ибо первые три черты обозначают внутренний мир, а вторые три — внешний. Все это еще не реализовано вовне. Необходим выход из себя для этой реализации. Он символизирован третьей чертой. При таком переходе естественно возникает некий кризис, делающий это положение *опасным* даже для *благородного человека*, который на протяжении всего первого периода творчества — «*весь день*» — отдавался непрерывному созиданию. Только полная сил *бдительность* в конце этого периода — «*вечером*» — может привести к тому, что *хулы не будет.* Так об этом сказано и в тексте:

Сильная черта на третьем [месте].

Благородный человек до конца дня непрерывно созидает.

Вечером он бдителен.
Опасность.
[Но] хулы не будет.

4

При выходе к активной деятельности вовне у человека, подготовившего ее внутренне, точно вырывается почва из-под ног, но именно эта предварительная подготовленность делает возможным благоприятный исход. Это с достаточной ясностью выражено в образе текста:

Сильная черта на четвертом [месте].
Точно прыжок в бездне.
Хулы не будет.

5

Только на пятой позиции творческий процесс выступает в своей полной силе. Он до конца проявился вовне, и, имея в себе достаточную мощь, не нуждается ни в какой поддержке. Он, как полный сил *дракон, летит в небе.* С такой высоты творяший легко может заметить *великого человека*, где бы тот ни находился. Но и сам он является *великим человеком*, настолько развернувшим свою деятельность, что его не трудно увидеть кому угодно. Вот как это выражено в тексте:

Сильная черта на пятом [месте].
Летящий дракон находится в небе.
Благоприятна встреча с великим человеком.

6

На этом, собственно, заканчивается творческий процесс. Все дальнейшее является лишь ненужным переразвитием. Раз творчество уже достигло своего полнейшего проявления и больше уже ничего создать нельзя, то тот, кто в этом положении все же захотел бы «творить» еще дальше, проявил бы лишь свою излишнюю гордость, в результате которой ему пришлось бы раскаяться. Так об этом говорит и данный текст:

Наверху сильная черта.
Возгордившийся дракон.
Будет раскаяние.

Резюме

Весь процесс творчества выражен сильными световыми чертами. Это, конечно, благотворные силы, но для подлинно благого результата необходимо вполне управлять ими и не допускать того, чтобы они *главенствовали.* Только тогда деятельность может идти в гармоническом отношении ко всему мировому свершению и быть *счастливой.* Поэтому в тексте, где силы света выражены в образе *драконов,* сказано:

При действии сильных черт смотри, чтобы все драконы
не главенствовали.
[Тогда будет] счастье.

[№ 2] Кунь. Исполнение

Даже самое напряженное творчество не может реализоваться, если нет той среды, в которой оно будет осуществляться. Но и эта среда, для того чтобы осуществить абсолютное творчество, должна быть тоже

абсолютно податливой и пластичной. Кроме того, она должна быть лишена какой бы то ни было собственной инициативы, должна в полной самоотрешенности лишь вторить и следовать за импульсами творчества. Но вместе с тем она не должна быть бессильной, иначе она не была бы в состоянии *исполнять* то, что является творческим замыслом. Поэтому она — вполне самоотрешенная сила — выражается метафорически в образе *кобылицы,* которая, хотя и лишена норова коня, но не уступает ему в способности к действию.

Если Творчество — это Небо, Свет, Совершенный человек, то Исполнение — это Земля, Тьма, Благородный человек, слушающий и исполняющий указания Совершенного человека. Именно ему здесь предстоит действовать во исполнение указаний Совершенного человека. Поэтому, если бы он стал действовать не по этим указаниям, а по собственному почину, то мог бы лишь заблуждаться. И только следуя за своим повелителем, он может найти его. Так, для благородного человека здесь лучше всего, утратив подобных ему самому друзей, обрести выше его стоящего друга, который своими качествами восполняет его недостатки.

В пространственной символике «Книги» юго-запад считается областью тьмы, так как там начинается угасание света. И, по противоположности, северо-восток — область, где зарождается свет, — считается областью света. Исполнение же выражено в чертах тьмы, поэтому ему надо потерять подобные ему силы на юго-западе и найти восполняющие силы — «друга» — на северо-востоке, чтобы подчиниться им. При этом важно, чтобы деятельность Исполнения протекала в полном спокойствии, в покорном принятии своей судьбы, без переразвития, иначе его деятельность будет не исполнять замыслы Творчества, а конкурировать с ними. Тьма вступит в незакономерный бой со светом, что не может привести к благому результату, ибо сила тьмы — слепая необходимость, а не ясная сознательность.

Если первый символ относится по преимуществу к государю, мужу и т.д., то символ Исполнение повествует о деятельности подданного, жены и т.п. В нем показана развивающаяся необходимость в Исполнении. В тексте это выражено так:

Исполнение.
В изначальном развитии благоприятна стойкость кобылицы.
Благородному человеку предстоит действовать, [но] если
он выдвинется вперед, то заблудится,
отступив же назад, он обретет повелителя.
[Здесь] благоприятно на юго-западе найти друга
и на северо-востоке утратить друга.
Спокойная стойкость — к счастью.

1

Первый момент Исполнения таков, что в нем еще незаметно оно само. И тем не менее оно будет осуществляться с полной необходимостью. Пусть даже сила тьмы и холода здесь еще не выявлена. Но она уже начала действовать. Пусть в том, что уже выпал *иней,* еще не заметен будущий мороз, но если иней выпал, значит, недалеко то время, когда будет *крепкий лед,* в котором холод и тьма проявятся в полной мере.

Рост силы тьмы может быть понят и в переносном смысле: это — время, когда всё больше могут начать действовать «ничтожества» — аморальные люди. Надо предвидеть события и быть готовым к встрече с ними. Поэтому как предупреждение звучат слова текста:

В начале слабая черта.
[Если ты] наступил на иней, [значит],
близится и крепкий лед.

2

В символике геометрических форм «Книги» небу присвоена форма круга, а земле — квадрата. Пространственно небо мыслится куполообразным, а земля — «прямой», плоской. Но, вступая во взаимодействие с небом, земля должна полностью приноровиться к нему, чтобы осуществить его импульсы. Несмотря на различие их форм, это возможно в силу громадности земли. (Древнекитайское представление, что бесконечно большой квадрат стремится превратиться в круг, засвидетельствовано в гл. 41 «Дао дэ цзина»: «У великого квадрата нет углов».)*[202] В каждом символе «Книги» одна из черт считается главной. В данном случае это — именно вторая черта. Поэтому в ней по преимуществу выражено качество данного символа. И раз в данном случае это качество налично в самой полной мере, то здесь не требуются никакие предварительные упражнения; не нужна никакая предварительная подготовка, а все складывается благоприятно само собой. Только в свете этих мыслей становится понятным текст:

Слабая черта на втором [месте].
Плоский квадрат громаден.
[Хоть и] не готовишься, не будет ничего неблагоприятного.

3

После первого, внутреннего выявления данной ситуации, опять наступает некий кризис. Во время него невозможна свободная деятельность. Человек может обладать самыми прекрасными качествами, но время не благоприятствует ему. Поэтому он должен *затаить свой блеск.* Он может быть стойким и даже может действовать, однако лишь при условии, что его деятельность не будет происходить по его собственному почину, а лишь по указаниям выше него стоящего *вождя,* тогда лишь его дело может быть доведено до нужного конца. Вот почему и в тексте сказано:

Слабая черта на третьем [месте].
Затаи [свой] блеск и сможешь пребыть стойким.
Возможно, что если будешь действовать, следуя за вождем,
сам не совершая ничего, то дело будет доведено до конца.

4

При пассивности силы Тьмы, характерной для Исполнения, состояние кризиса несколько затягивается. Поэтому, хотя на четвертой позиции он уже минует, его воздействие все же остается. Человек может обладать многим, но здесь лучше ему спрятать то, что у него есть: *завязать мешок.* Эта позиция символизирует положение приближенного к государю человека. Положение его неустойчиво и полно тревог. Конечно,

если человек в таком положении будет держаться в тени, то опасность не будет ему угрожать, однако, оставаясь незаметным, он не может рассчитывать и на какие бы то ни было похвалы. Так, в тексте мы читаем:

Слабая черта на четвертом [месте].
Завяжи мешок.
Хулы не будет, хвалы не будет.

5

И вторая, и пятая черты как *средние* черты в нижней и в верхней триграммах выражают одно из самых важных качеств: уравновешенность, понимаемую как умение без крайностей всегда быть на должном месте. [Это центральное положение выражено в образе, требующем некоторой расшифровки. Дело в том, что гамма красок по древнекитайским воззрениям состоит не из семи (как у нас), а из пяти цветов, и в ней желтый цвет занимает *центральное* положение. Поэтому в афоризмах, относящихся ко вторым и к пятым чертам, часто встречаются образы, имеющие эпитет «желтый».] Кроме того, желтый цвет — это цвет Земли. Пятая черта в данном символе, хотя и не является главной, но, занимая самое выгодное положение в верхней триграмме, обозначающей внешнее, она символизирует все же возможность проявления вовне. Внешнее проявление — это своего рода одежда. Но так как здесь речь идет о Земле, то и ее положение, *низшее* по отношению к Небу, находит свое отражение в том, что в образе указана *нижняя* часть китайской одежды: *юбка*. Благоприятность этой позиции дает возможность говорить здесь не только о счастии, но даже об «изначальном счастии». После этих разъяснений, вероятно, не покажется непонятным текст:

Слабая черта на пятом [месте].
Желтая юбка.
Изначальное счастье.

6

Шестая позиция выражает переразвитие данной ситуации. Сила Тьмы, будучи переразвита, вступает в борьбу с силой Света. Здесь, на крайней позиции, *на окраине*, борются Свет и Тьма, Небо и Земля, которым присущи соответственно синий и желтый цвета. Благою эта битва не может быть, так как она — нарушение мировой закономерности, и вот льется «кровь драконов»:

Наверху слабая черта.
Драконы бьются на окраине.
Их кровь синя и желта.

Чтобы избежать такой битвы при действии сил тьмы — *слабых черт*, — надо всегда иметь в виду, что здесь *благоприятной* может быть лишь *вечная стойкость*. Об этом говорит и общее предостережение к данному символу:

При действии слабых черт
благоприятна вечная стойкость.

[№ 3] Чжунь. Начальная трудность

Собственно, именно с этой гексаграммы начинается повествование о взаимодействии света и тьмы, ибо первые две гексаграммы показывают внутреннее развитие света и тьмы вне их взаимодействия. Поэтому

основная мысль данной гексаграммы — это взаимодействие в первый момент его возникновения. Но *начало* всякого действия состоит в *преодолении* предшествующего состояния. Отсюда — *трудность* данного положения, выраженная в самом названии гексаграммы. Она состоит из триграмм: Воды (Облака) — наверху, или вовне, и Молнии (Грома) — внизу, или внутри. Верхний символ обозначает также погружение в опасность, ибо в нем черта света *погружена* в среду черт тьмы. Нижний символ обозначает пробивающееся изнутри движение, возбуждение. Такое возбуждение, которое, например, весной стимулирует растения к росту. Но оно протекает *внутри* опасностей, в условиях начальной трудности. Поэтому в таком движении чрезмерная поспешность может лишь вредить делу, и обратно, выдержка и *стойкость* могут способствовать *изначальному развитию.* Важно не только указать положительно правильный путь к *преодолению* этой трудности. На нем нужна прежде всего поддержка и помощь окружающих. Их надо склонить на свою сторону, чтобы они помогали своим действием, и тогда самому можно не предпринимать никаких выступлений, ибо они *еще* слишком опасны. Именно в силу опасности необходимо объединение сил. Оно необходимо было и сюзерену, впервые устраивавшему свои владения при содействии феодалов, возводимых им на престол; оно необходимо и отдельному человеку, начинающему свое дело. Даже и в самой *познавательной* жизни отдельного человека дело обстоит так же: в самый первый момент своего появления познавательная мысль движется под покровом непознанности и извне облекается в образы представлений. Это выражено в символах данной гексаграммы: внутри — молния, гром, вовне — облака. Молния познающей мысли облекается облаками представлений, и эти представления играют роль помощников мышления. В тексте здесь мы читаем.

Начальная трудность.
В изначальном развитии благоприятна стойкость.
Не надо никуда выступать.
Здесь благоприятно возводить на престол вассалов.

1

Первая, *начальная* черта играет главную роль в этой гексаграмме, ибо она и обозначает *начальную* трудность. Это, правда, активность, движение, но она лежит под плотным слоем еще не преодоленной пассивности. Поэтому такое движение еще не может быть поступательным. Это лишь кружение на месте, лишь подготовка к подлинному движению. Вот почему поспешные действия здесь могут быть лишь во вред. Наоборот, стойкость — умение с полной выдержкой соблюдать правоту — вот то, что может здесь быть благоприятным. Трудность этого положения, естественно, требует помощи со стороны подчиненных. Поэтому само это положение способствует вербовке помощников. Так и в познании: это лишь первый момент осознания движения мысли. Она тоже должна здесь найти поддержку в свидетельстве опыта и в проверенной правоте разума. Об этом говорят и образы текста:

В начале сильная черта.
Нерешительное кружение на месте.

Благоприятно пребывать в стойкости.
Благоприятно возводить на престол вассалов.

2

На данной позиции внешне все складывается благополучно: и сама позиция как центральная в нижней триграмме выражает благоприятную уравновешенность, и занята она одной из слабых черт, которым предназначены четные позиции, и ее соответствие с пятой, сильной чертой — правильно. Но тем не менее здесь столь ощутимо непосредственное соседство с первой чертой, которая к тому же является главной чертой для данной гексаграммы, что движение этой черты к ее правильной цели, к «браку» — к единению с пятой чертой — задержано. При этом, хотя в первой черте самой по себе нет ничего дурного, однако для второй черты она выступает в роли грабителя, захвату которого вторая все же не поддается лишь в силу своей правоты, выраженной в центральном ее положении. Здесь она — «*девушка*» — не дает обещания на брак «*разбойнику*». Она выжидает наибольший срок, лишь бы дождаться того, с которым она стоит в правильном соответствии. Так и мышление: в данный момент оно еще не в состоянии отвлечься от первого мгновения самосознания, и ему необходим известный срок, чтобы перейти к непосредственному объекту познания в его полной глубине. Это выражено в следующих образах:

Слабая черта на втором [месте].
В трудности, в нерешительности — колесница и кони вспять!
Не с разбойником же быть браку.
[Но] девушка в стойкости не идет на помолвку. Через
десяток же лет — будет помолвка.

3

Данная позиция — это позиция некоего кризиса. Здесь силы, действующие внутри, уже иссякают, а сил, действующих вовне, еще нет. Нет проводника в дебрях непознанного мира. Но только с его помощью было бы возможно продвижение вперед. Говоря образно, нужен *лесник,* знающий лес, когда гонятся за дичью. Без него ждет неудача, о которой придется пожалеть. Но все это еще только *будет.* Однако всякое событие не свершается внезапно, а наоборот, оно бывает подготовлено всей системой причин. Поэтому весьма важно уметь замечать зачатки будущих событий, чтобы не быть ими застигнутым врасплох. Эта способность видеть зачатки будущего и руководствоваться ими — качество, обязательное для благородного человека. Поэтому и здесь, предвидя надвигающуюся неудачу, он предпочитает не выходить из своего жилья, чем предпринять что-либо, о чем все равно придется лишь пожалеть. Так и в процессе познания, если человек остается без помощи уже выработанного разума и стремится постигнуть нечто ему еще неизвестное, — его здесь ждет такая же неудача.

Слабая черта на третьем [месте].
Преследуя оленя без ловчего, лишь попусту войдешь в середину леса.
Благородный человек примечает зачатки событий
и предпочитает оставаться дома.
Ибо выступление приведет к сожалению.

4

При выходе вовне получается возможность снова оглянуться внутрь и извне, совершенно объективно осознавать внутреннее содержание импульса мышления. Возможно, здесь полное единение с ним, и настолько полное, что все дальнейшее уже будет менее благоприятным, ибо в дальнейшем возможно лишь переразвитие. Конечно, так наступает лишь самый первый толчок мышления, но ведь это происходит во время «начальной трудности», поэтому здесь совершенно бесполезно гнаться за чем-нибудь большим, а надо достигнуть полной ясности в отношении первого момента. Поэтому и в тексте здесь сказано:

Слабая черта на четвертом [месте].
Колесница и кони — вспять!
Стремясь к браку, выступишь — и будет счастье.
Ничего неблагоприятного.

5

Вообще данная позиция имеет смысл самой благой и широкой экспансии, но в данной гексаграмме, где главной чертой является первая, экспансия невозможна. Возникает противоречие между требованиями данного положения и реальными возможностями. Благие силы здесь не имеют доступа к тем, кого они должны были бы облагодетельствовать. Они замкнуты в себе. Поэтому если для самого носителя этих сил и есть благоприятный исход, то для его широкого воздействия — нет. Так и в познании — в момент начальных трудностей — на данном этапе невозможно ни дальнейшее постижение, ни сообщение постигнутого другим, ниже стоящим, а возможно только поддерживать общение с наставником и друзьями, которые уже прежде способствовали познанию.

Сильная черта на пятом [месте].
Затруднение в твоих милостях.
В малом стойкость — к счастью.
В великом стойкость — к несчастью.

6

Эта черта — слабая. Она выражает положение, в котором нет возможности рассчитывать на собственные силы. Но здесь нет и поддержки вовне, ибо с третьей чертой (тоже слабой) нет правильного (т.е. по антитезе) соответствия, пятая черта как неглавная не может поддержать, а первая — главная — максимально удалена. Кроме того, данная черта — верхняя в верхней триграмме «Опасность» — выражает высшую опасность, и как верхняя во всей гексаграмме она выражает высшую точку в начальной трудности. Поэтому ни о каком движении вперед здесь не может быть и речи. Здесь удел — полное отчаяние. Такое положение в познании — это тот момент, когда нет возможности найти поддержку в опыте руководящего разума. При этом, если даже познание направлено на самые высокие объекты, все равно оно остается тщетным, и познающему лишь остается горечь разочарования. В образах текста это выражено так:

Наверху слабая черта
Колесница и кони — вспять!
Плач до крови — непрерывным потоком.

[№ 4] Мэн. Недоразвитость

Прежде всего несколько слов об устройсте данной гексаграммы. Здесь внизу триграмма «Вода» = «Опасность», а вверху — «Гора» = «Остановка». Это опасность, которая приостановлена, это ручей, который вытекает у подножия горы или который, встречая на своем пути гору, не может двигаться прямо дальше. По названию гексаграммы — это недоразвитость, непросвещенность. Однако вместе с тем и преодоление этой недоразвитости — просвещение непросвещенных. Поэтому здесь развертывается процесс, происходящий между учителем и учеником, между знанием, уже собранным прежде, и новым познавательным актом. Если в предыдущей гексаграмме фигура руководящей стороны лишь намечалась, а все внимание было направлено на изображение трудностей начала, то здесь эта фигура выступает с полной отчетливостью. Графически она выражена во второй и в шестой сильных чертах, которые, однако, не являются здесь главными, а лишь способствуют действию главной пятой черты. Последняя, как и остальные три слабые черты всей гексаграммы, символизирует непросвещенных, которых просвещает учитель. Но каждая из них обладает своими специфическими чертами, поэтому на разных ступенях процесс этот охарактеризован различно. Но общим в нем остается то, что это двухсторонний процесс, в котором инициатива просвещения может исходить лишь от непросвещенного, так как этот процесс не приводит к желательному результату, если он построен на насилии. Поэтому здесь благоприятна стойкость как развивающемуся, так и развивающему. И первому — в том, чтобы руководствоваться первым же указанием просвещающего, а не искать дальнейших указаний, не выполнив первые, и второму — эта стойкость нужна в том, чтобы помнить, что инициатива процесса должна быть сосредоточена у просвещаемого. В технике познания — это момент, когда познаваемое, но еще не познанное получает в развитии процесса познания ту ясность, которая дается ему из разума, сложившегося в прежде накопленном опыте. Но это не значит, что акты нового познания целиком зависимы от уже известного, наоборот — новый акт познания должен быть способен к максимально полному прогнозу дальнейшего. Он лишь объясняется, в буквальном значении этого слова, ясностью уже известного. При этом познающий сохраняет всю острую ревностность, пытливость и заинтересованность в данном процессе. (Не напрасно здесь в комментаторской литературе есть указание на следующее место из «Лунь юя»: «Кто не горит душой [о познании], тому не раскрою ничего; кто не скорбит [о своей неумелости], того не разовью. И ничего не отвечу тому, кто не скажет ни слова о трех углах квадрата, когда ему объяснен один угол*[203]». Интересно еще отметить и то, что в древнем Китае гадание оракула почиталось средством к разрешению сомнений*[204]. Поэтому, как пишет Ван Би, повторное и третье гадание, давая иные результаты, уже не разрешает сомнений, а, давая альтернативное решение вопроса, лишь вносит неясность и расплывчатость.) В тексте это выражено так:

Недоразвитость.
[Недоразвитому] — развитие.

Не я стремлюсь к юношески недоразвитым, а юношески недоразвитые стремятся ко мне
По первому гаданию — возвещу. Повторное же и третье гадания — излишество.
А раз излишество — то не возвещу.
Благоприятна стойкость.

1

Первый момент здесь характеризует самое начало отношений ученика и учителя. Пусть ученик еще и недоразвит, но здесь предстоит ему раскрытие заложенных в нем способностей. Его близость к учителю и активность его положения порукой тому. Но в это время учитель еще не может дать ему таких наставлений, которым бы он следовал совершенно свободно. Это скорее система запретов и наказаний. Однако известная свобода ученику здесь должна быть предоставлена, с него должны быть сняты кандалы (его омраченность), которые тяготели над ним до сих пор. Однако, если бы ученик, освободившись от них, самостоятельно начал действовать, то ему пришлось бы много о чем пожалеть, ибо по неопытности он мог бы многое испортить. Вот как текст выражает это:

В начале слабая черта.
Раскрытие недоразвитых.
[Здесь] благоприятно,
чтобы были применены к людям наказания,
чтобы [они] были освобождены от кандалов,
[но самостоятельное] выступление [к действию]
приведет к сожалению*[205].

2

Основное достоинство учителя состоит в том, что он в состоянии принять к себе недоразвитого ученика и в согласии со всей закономерностью мира развить его. Ученик, предоставленный самому себе, многого будет лишен; но и учитель будет многого лишен, если он не примет на себя руководство учеником. Как в дом вводится жена, новый член семьи, так и учитель находит в ученике нечто новое. И лишь с той поры, как сын вводит в семью свою жену, он может начать устройство своего дома. Учитель — это лишь носитель прежде накопленного разума. И этот разум относится к познаниям, приобретаемым вновь, как учитель — к ученику, как в семье сын — к его жене, вновь вводимой в дом. Лишь в таком сочетании накопленного разума и новых познаний достигается устройство собственного знания и возможность сообщать его другим. Вот в какие образы облекаются эти мысли в тексте:

Сильная черта на втором [месте].
Прими к себе недоразвитого.
Счастье.
Ввести [в дом] жену — к счастью.
[Лишь после этого] сын будет в состоянии устроить [собственную семью].

3

Момент кризиса в данном процессе характеризуется тем, что эта третья черта — является верхней в триграмме «Опасность». Поэтому то, что хорошо в предыдущий момент, пагубно здесь. Введение жены в дом здесь не может увенчаться успехом, так как она, встретясь с богачом, который символизирован полной сил второй чертой, не сможет соблюсти себя в рамках своего долга. Таким образом, все хлопоты здесь оказываются бесполезными. В этом состоянии, конечно, невозможно и углубленное новое познание, а возможна лишь спекулятивная игра мыслей. Но последняя никогда не приводит к положительному знанию. Поэтому текст здесь предостерегает так:

Слабая черта на третьем [месте].
Не надо брать женщину [в жены: она] увидит богача
и не будет владеть собою.
Ничего благоприятного.

4

Кризис уже миновал. Но данная позиция настолько удалена от позиции учителя, она так лишена поддержки в резонирующих ей сферах, что ничто и никто здесь не в состоянии преодолеть недоразвитость, характеризуемую всей данной гексаграммой. Здесь бессильны и приказания, и благосклонность учителя, и его предостережения. Приходится лишь констатировать сам факт, что недоразвитый человек здесь находится в чрезвычайно затруднительном положении. Он окосневает в своей недоразвитости. Если на предыдущей позиции познание затрудняется поверхностной деятельностью рассудка, то здесь мешает его косная недоразвитость. Естественно, что никакая деятельность здесь не дает положительного результата, и единственный плод такой деятельности — сожаление о ней. Текст лаконичен:

Слабая черта на четвертом [месте].
Бедственная недоразвитость.
Сожаление.

5

Пятая позиция[1] присуща великому человеку, но здесь данную позицию занимает человек с детски податливой душой, выраженной в символике «Книги перемен» слабой чертой. Близость к суровому учителю, занимающему верхнюю позицию, и правильный и полный резонанс в благотворно действующей второй позиции делает это положение вполне счастливым. Здесь указывается на совершенно закономерную недоразвитость юноши и, чтоб предостеречь от стремления самостоятельно развиваться, которое не приведет к благим последствиям, преднамеренно указывается на счастливый характер данного положения. Надо довериться здесь учителю, а в познании — довериться уже сложившимся и выработанным *системе* и методу познания. Текст выражает это опять-таки с предельной лаконичностью:

Слабая черта на пятом [месте].
Юношеская недоразвитость.
Счастье.

6

Наступает конец недоразвитости. И здесь указывается сила учителя, достигшего гармонии между знанием и новым актом познания. Этой силой он в состоянии разбить недоразвитость. Но если бы он просто навязал ученику свои знания, то поступил бы по отношению к ученику как захватчик, как «разбойник», вторгаясь в его самостоятельность познания. Это была бы все же замена возможности нового познания уже прежде накопленным опытом. А здесь все дело в том, чтобы «давать снадобье в соответствии с болезнью», чтобы разбить недоразвитость, которая, как «разбойник», захватила ученика. Поэтому и текст гласит:

Наверху сильная черта.
Ударь по недоразвитости.
Не благоприятно быть разбойником,
благоприятно совладать с разбойником.

[№ 5] Сюй. Необходимость ждать

В процессе развития недоразвитых именно с особой силой выступает необходимость планомерности и выдержки, т.е. «необходимость ждать». И по поводу самовоспитания — одного из видов воспитания вообще — Мэн-цзы приводит следующую притчу: «Необходимо [все время] работать [над собой], но не [рассчитывать на] непосредственный успех. Пусть сознание и не забывает об этом деле, и не „помогает росту". Не надо быть таким, как один человек из удела Сун, который был удручен тем, что его всходы не растут, и стал их вытягивать. Много так потрудившись, он вернулся домой и сказал домашним: „Как я сегодня устал! Я помогал всходам расти". Его сын побежал смотреть на всходы, а они уже засохли. Мало кто в мире не „помогает" так расти»* [206]. Однако здесь имеется в виду не пассивное ожидание благоприятных обстоятельств, а, наоборот, самая активная подготовительная деятельность: нижняя триграмма — это «творчество», которое пока сосредоточено внутри и еще не проявляется вовне, ибо оно окружено туманом и облаками (верхняя триграмма — внешний мир — «вода»). Если каждое событие имеет свою причину, то, правильно создавая причины будущих событий, мы готовим их правильную реализацию. Творя правду теперь, ее реализацию можно предоставить будущему, когда она сама собой проявится. Поэтому на данной ступени существенным является «обладание правдой», и тогда ее «блеск», ее очевидность будет развиваться сама собой. При таком распределении деятельности сама «необходимость ждать» приобретает несколько иной смысл, и именно здесь уместно указание на ее конечный результат, на возможность предпринять крупное и серьезное дело — переправляться через великую реку — через весь поток человеческой жизни, чтобы плодотворно достигнуть высшего идеала человеческого совершенства. Этот образ находит себе поддержку и в самой гексаграмме: со всей полнотой внутренних сил творчества, мужества и ясности перед *водной опасной пучиной* окружения — и решительно двинуться в нее. Эти мысли в тексте выражены так:

Необходимость ждать.
Обладай правдой. [Тогда] блеск [ее] разовьется, и стойкость будет к счастью.
Благоприятен брод через великую реку.

1

В каждом человеке заложена способность к новым актам познания, и в каждом знании есть зерно для дальнейшего акта познания. Но до сих пор, пока они существуют лишь совершенно латентно, процесс нового познания еще не начался, и здесь еще неуместно говорить о какой бы то ни было необходимости ждать. Еще нечего ждать. Но как только процесс познания приведен в действие, так сразу же необходимо считаться с закономерностью ритма, в котором он протекает, для успешности и результативности его развития. Первые же этапы в процессе нового познания состоят в основательном усвоении уже известного предшественникам. Поэтому здесь идет речь еще не о личном познании, а об изучении того, что может быть почерпнуто из книг или из учительской традиции. Конечно, это никак не должно подменять подлинного самостоятельного акта познания, ибо это лишь преддверие, *предместье* познания. Тем не менее это совершенно необходимая ступень. Не только нельзя миновать ее, но даже торопливость и нетерпение на этой ступени могут оказать лишь пагубное влияние на весь процесс. Наоборот, в этой Необходимости ждать — *постоянство в деятельности* усвоения уже известного приносит самые благие плоды. И на данной ступени никак нельзя упрекать человека в медлительности, ибо она вытекает из постоянства, из самой необходимости ждать. Само собой ясно, что личная борьба с ошибочными и ложными взглядами здесь немыслима.

В тексте это выражено следующими словами:

В начале сильная черта.
Ожидание в предместье.
Благоприятствует постоянству деятельности.
Хулы не будет.

2

На следующей, второй ступени требуется нечто большее, чем простое интеллектуальное усвоение того, что уже известно. Здесь человек уже должен сам выйти к непосредственному данному миру и вступить с ним в соприкосновение как пассивно — в созерцании, так и активно — в моральной деятельности, проистекающей из познания. Сомнения здесь уже должны быть преодолены. Но именно из-за этого волевого усилия к новому познанию возмущается и противится этому импульсу все косное и инертное в человеке. Поэтому здесь лишь, на берегу, на *прибрежном песке* познания, Необходимость ждать характеризуется тем, что возникнут *небольшие толки,* некоторый спор между импульсом к новому познанию и косностью накопленного опыта. Но подлинное умение выждать и переждать здесь, в конце концов, приводит к счастью. В тексте об этом говорится так:

Сильная черта на втором [месте],
Ожидание на [прибрежном] песке.
Будут небольшие толки.
В конце концов — счастье.

3

Для окончательного усвоения нового познания необходимо выждать, пока приобретенное знание не станет столь же естественным и непроизвольным, как, например, чувственное восприятие. Если предыдущая ступень может быть уподоблена ожиданию на берегу, то здесь сделан еще шаг вперед, еще ближе к реке (которая символизирована верхней триграммой: «вода» — «река»). Здесь — *ожидание в илу*. Здесь все отрицательное, все силы косности и мрака выступают во всей своей мощности. Именно здесь их необходимо преодолеть, но для этого надо сначала предостеречь об их наступлении. Такое предостережение мы и находим в тексте:

Сильная черта на третьем [месте].
Ожидание в илу.
Надвигается приход разбойников.

4

При благоприятном исходе кризиса, выраженного в предыдущей позиции, дальнейшее движение выражается в совершенно особой форме необходимости ждать. Это не пассивное ожидание, а творческое, активное ожидание, исполненное внутренних сил, приобретенных на предыдущих ступенях. Здесь, чтобы приобретенное знание пронести в будущее, необходимо защитить его и отвоевать его от всех противоборствующих сил. В кажущемся спокойствии ожидания в действительности протекает столь интенсивная деятельность, что она может быть выражена лишь в образе *кровавого боя*. Уже не на прибрежном песке, не в илу приходится здесь ждать своего часа: здесь — ожидание крови. Но только оно дает возможность выйти из *темной пещеры* незнания в открытый и ясно воспринимаемый мир. Текст облекает это в следующие образы:

Слабая черта на четвертом [месте],
Ожидание в крови.
Выход из пещеры.

5

Выиграв бой предыдущей ступени, человек приходит к той стадии ожидания, на которой стираются грани положительного и отрицательного. Все уже завоевано, все достигнуто. Обобщено и прежде добытое знание, и содержание нового акта познания. Наступает момент успокоения, тот момент, когда нет нужды в деятельности, когда возможен спокойный *пир,* за которым проходит время *ожидания.* Здесь нужна лишь спокойная *целеустремленность.* Уже благодаря ей одной гарантировано счастье. Это возможно лишь благодаря тому, что было положительно приобретено на предыдущих ступенях. В тексте по этому поводу сказано следующее:

Сильная черта на пятом [месте].
Ожидание за вином и яствами.
Стойкость — к счастью.

6

Полное новое познание достигнуто. Более того: оно окончательно освоено. Это дает возможность не только знать, но и мочь. То, что прежде было личной ограниченностью, не в состоянии больше ограничивать. То, что прежде казалось темной *пещерой,* из которой необходимо вырваться на свет, не омрачает больше. Человек правильно прожил время необходимости ожидания. Он получил доступ к вершинам познания мира, и тем самым он приобрел возможность без ущерба для себя опуститься в мрачные глубины мира. И именно в них к нему возвращаются творческие силы, накопленные на первых *трех* подготовительных *ступенях ожидания.* Их действие отражает в себе характер всего этого времени ожидания. Они приходят, как *три неторопливых гостя.* Необходимо отнестись к ним с полным *уважением,* ибо от них зависит конечный успех. Это силы молодости, которые получают возможность повторно проявиться в старости, чтобы создать завершение единства биографии человека.

Эти мысли текст выражает в нормальной для нашего памятника образности:

Наверху слабая черта.

Войдешь в пещеру.

Будет приход трех неторопливых гостей.

Почтишь их — и, в конце концов, будет счастье.

[№ 6] Сун. Суд (Тяжба)

Ожидание небесполезно. Оно именно может и должно быть наполнено самопроверкой. Конечно, она является временным отходом от внешнего мира и погружением в себя. Такое расхождение внешнего и внутреннего выражено даже в символике гексаграммы. Здесь наверху, во внешнем — Небо (Творчество), а внизу, внутри — Вода (Опасность). Сущность неба — в его стремлении возвышаться, так же как сущность воды — в ее стремлении течь вниз. Между ними — конфликт, тяжба, т.е. *суд.* Но вода отражает в себе творческое небо, она пронизана его силами. Это выражено и в триграмме воды, где световая черта погружена в середину двух теневых черт. *Бдительное сохранение* во внутреннем этой отраженной сущности неба приводит к гармоническому единению с ним. Но всякое чрезмерное *доведение дела до конца* и здесь *пагубно,* ибо выявится до конца сущность воды, тяготеющая вниз и отдаляющая от неба. Наоборот, если не поддаваться ее тяготению, а взирать на небо как на высший человеческий идеал творчества, если *свидеться с великим человеком,* то будет благополучие, и обратно: его не будет, если *ринуться самостоятельно в поток жизни.* — В пути познания дело обстоит здесь так же. Должно быть произнесено суждение о соотношении уже известного и вновь приобретенного опыта. В этом суждении — суд над ошибками как прошлого, так и нового опыта. Такой суд имеет не только отрицательную сторону осуждения, но (едва ли не в большей степени) и положительную сторону суждения об ошибках и освобождения от них. Тем более, что в данной сфере это суд человека над самим собой — суд лучшего, что есть в человеке, над его ошибками и упущениями, суд творчества над пассивной косностью и преодоление ее. Это все сконденсировано в следующем тексте:

Суд.
Обладателю правды — препятствие.
Бдительность и уравновешенность — к счастью.
Крайности — к несчастью.
Благоприятно свидеться с великим человеком.
Не благоприятен брод через великую реку.

Все дурное в начале возникновения еще не обладает достаточно большой силой сопротивления, чтобы считать его неустранимым. На первой ступени «суда» оно символизировано слабой чертой, податливый характер которой указывает на легкую возможность преодоления зла, т.е. того, что здесь подлежит осуждению. Самое большое, по поводу него могут возникнуть *незначительные толки* и прения, но в конечном счете дело будет исправлено хотя бы одним своевременным раскаянием. В тексте читаем:

В начале слабая черта.
Не вечно то, о чем идет дело.
Будут небольшие толки.
В конце концов — счастье.

2

Не одолев зла вовремя, мы на следующей ступени даем ему возможность окрепнуть настолько, что оно уже довлеет над нами. Оно гонит нас и понуждает к *суду*, но суд этот не будет для нас на пользу, но может быть лишь в осуждение. Судясь, мы сами на себя накличем беду. Здесь лучше отказаться от суда и хотя бы с полдороги *вернуться и скрыться у себя дома;* лучше вернуться даже в *незначительные свои владения,* чем в тяжбе гнаться за чем-то бóльшим. — Так и в познании в аналогичных условиях бывает предпочтительнее вернуться к незначительному, но вполне освоенному опыту, чем, сбившись с правого пути, стремиться к стяжанию все новых и новых познаний, остающихся совершенно внешними и не осваиваемыми. Допустив ошибку, необходимо отказаться от того, чтобы произнести конечное суждение. Надо вернуться к исходной точке и исправить допущенную погрешность и лишь после этого двигаться дальше. В тексте это выражено в следующем совете:

Сильная черта на втором [месте].
Не одолевший [себя идет на] суд.
[Пусть он] вернется и скроется в своем поселении
из трехсот дворов.
[Тогда] не будет беды, [вызванной им самим].

3

Невозможность движения изнутри вовне уже в самой гексаграмме указана ясно: во внешнем стоит творческая сила, против которой не может устоять внутренний мир, находящийся в состоянии опасности. Над последним здесь произносится суд. Эта невозможность движения

вперед в момент кризиса (третья позиция) выступает особенно отчетливо, ибо эта позиция — момент перехода от внутреннего к внешнему. Конечно, всякий *отказ от новых познаний,* от движения вперед, всякое *стойкое пребывание* на месте *опасно,* но здесь оно лишь в состоянии привести к *счастливому исходу.* Здесь человек не может действовать самостоятельно ради новых достижений. Лишь достигнутое встарь может здесь поддержать человека. Но подлинный *вождь человечества* является и самым совершенным носителем того, что было достигнуто встарь. Поэтому, *следуя за ним,* еще возможно *действовать,* только даже при таком действии ничего не достичь ради себя. Человек здесь подобен вьющемуся растению, которое при поддержке высокого и крепкого дерева может подняться на большую высоту. Но это, конечно, не собственная возможность подъема на высоту. — Так же и в познании: в момент кризиса отношения субъекта к объекту первый не в состоянии выработать методологию познания ad hoc и вынужден пользоваться прежде выработанной методологией. (Не следует, однако, упускать из виду то, что данное положение является лишь частным случаем и совсем не выражает общих гносеологических воззрений нашего памятника. Здесь имеется в виду лишь конкретная возможность, характерная для данной ситуации в процессе познания. — *Ю.Щ.*) В тексте это зашифровано в следующие слова:

Слабая черта на третьем [месте].
Кормись от достигнутого*[207] встарь.
Стойкость опасна, [но], в конце концов, будет счастье.
Может быть, следуя за вождем, будешь действовать,
[но ничего] не совершишь [сам].

4

Влияние кризиса еще продолжается и на данной позиции, и здесь человек тоже не в состоянии *совладать* с собою и доводит дело до *суда.* Но данная позиция уже включена в триграмму Творчество, т.е. здесь человек обладает творческой мощью, благодаря которой он может все свои поступки исправить и *вернуться в состояние невиновности,* соответствующее замыслу рока. Поняв его, человек может достичь полного и совершенного *примирения* со своей судьбой. Стойко сохраняя эту примиренность, он вступает в мир как гармонически входящая в него часть. Опять-таки не следует полагать, что здесь дана раз и навсегда общая установка. Дело идет о специфических условиях одного из моментов «суда», причем «суд» этот теперь рассматривается с точки зрения судящего (верхняя триграмма). С этой точки зрения суд не наказание, а исправление ради торжества необходимости закона судеб. Необходимо торжество истины над временной и кажущейся правильностью. Именно восстановление истины и имеется здесь в виду. В тексте это выражено так:

Сильная черта на четвертом [месте].
Не одолевший [себя идет на] суд.
[Пусть он] обратится и воссоединит [себя] с судьбою*[208],
[и в этой] перемене*[209] [да обретет он] умиротворение.
Стойкость — к счастью.

5

С точки зрения произносящего приговор суда, *суд* — это главное и совершенное познание, очищение и исправление проступка. С высоты этого действия не может быть упущено из виду ни одно дурное дело. Познается все, что не является благим. А раз оно познано в характеристике, то оно уже не будет больше совершаться. Так восстанавливается полная невиновность, то *изначальное состояние гармонии,* которое было до первых причин преступления. Его больше нет, как его не было до его замысла. Поэтому и текст здесь лаконичен.

Сильная черта на пятом [месте].
Суд.
Изначальное счастье.

6

Искупление проступка в осуждении не должно приводить человека к легкомысленному отношению к возможности искупить проступок. В противном случае это будет переразвитием искупления, которое описывается в шестом отделе данной гексаграммы. Здесь речь идет о таком легком отношении к прощению. Человек может быть прощен, но он снова совершает проступок, рассчитывая на новое раскаяние и искупление. Если на предыдущей ступени речь была о полном и совершенном исправлении, то здесь — переразвитие, все вновь и вновь возникающее исправление проступков, совершаемых снова и снова. (Текст здесь облекает эти мысли в образы, понятные и без объяснения, но полные специфики жизни придворных феодалов древнего Китая. — *Ю.Щ.*)

Наверху сильная черта.
Может быть, тебя пожалуют парадным поясом,
[но] до конца аудиенции [ты] трижды порвешь его.

[№ 7] Ши. Войско

Эта гексаграмма отличается от предыдущей тем, что в ней вместо Творчества, расположенного вовне, находится Исполнение. Если первое — это напряжение, свет, то второе — это податливость, тьма. Она не может вносить ясность, так сказать, произносить суждение, и поэтому в ситуации, выраженной в данной гексаграмме, судом конфликт не может быть решен. Здесь действенно нечто иное. Тот, кто может судить сам себя, не доводит дело до суда. Тот же, кто доходит до необходимости судиться, еще не обязательно будет удовлетворен решением суда. В таком случае он, несмотря на это решение, восстанет против него. Но в таком положении действовать одними юридическими средствами бессмысленно, ибо именно при их помощи произнесено осуждение. Система «Книги перемен» была бы нарушена, если бы суд в ней был показан лишь с одной положительной стороны. Возможен и неправый суд, против которого необходимо восстать. Но так как юридически восстать невозможно, приходится прибегать к вооруженному восстанию, к войску. Нельзя, однако, легкомысленно относиться к последнему. Поэтому данная гексаграмма посвящена многостороннему изучению «войска», его действия и применения. Опасность — это основное качество

действия и применения войска. Это выражено в самой структуре гексаграммы: внутри (внизу) Опасность, а вовне (вверху) Исполнение: триграмма, состоящая только из черт тьмы. Мрачная опасность, вот о чем говорит сам символ. С величайшей бдительностью, с полноценным *жизненным опытом мужа* следует решать спор при помощи войска. Здесь одинаково пагубным может оказаться как юношеский задор, так и старческая косность. Только при учете этого может быть успех, т.е. может быть исправлено то, что уже раньше было испорчено. Недоразвитый юноша[2] или разовьтся правильно, и тогда ему надо лишь выждать[3] свой час; или в развитии совершит ошибку, которая должна быть осуждена[4]. Если же даже судом нельзя исправить ошибку, то необходимы решительные меры: необходимо действие войска. Таков второй смысл данной гексаграммы. Но в них обоих общим остается требование стойкости: устойчивого пребывания на правом пути и незапятнанной совести. В тексте лишь намек на эти руководящие мысли, вскрывающиеся только в комментаторской литературе, главным образом из герменевтического исследования. Вот текст:

Войско.
Стойкость. Возмужалому человеку — счастье.
Хулы не будет.

1

Во всяком действии войска сосуществуют и приобретение, и утрата. Перевес первого над второй определяет успех войска. Но успех достижим лишь тогда, когда не он является страстно желаемым результатом. Здесь горячность может лишь привести к наихудшим последствиям. Наоборот, успех возможен лишь тогда, когда применение *войска* вытекает не из одного желания победы (которой одинаково желают обе воюющие стороны), а из железной необходимости, из высших *законов* стратегии. — Так и исправление ошибок, допущенных в познании, недостижимо при помощи действий, основанных на простом намерении и желании. Оно достижимо только из осознания его неизбежности, которое должно быть самым основательным и *добросовестным.* Текст облекает эти мысли в следующие слова:

В начале слабая черта.
Войску выступать по закону.
Без добросовестности — несчастье.

2

Различие элементов полярности возможно лишь в силу их единства. Различие между светом и тьмой возможно лишь благодаря их единству. В теории «Книги» указывается весьма часто на взаимное тяготение света и тьмы. С другой стороны, в каждой гексаграмме преимущественно действенна тьма, если теневых, слабых черт в ней ощутимое меньшинство, и наоборот. С третьей стороны, в каждой гексаграмме выражается развертывание во времени данного процесса, идущее двумя волнами, в которых две высшие точки — это черты вторая (во внутреннем) и пятая (во внешнем). Они, занимающие срединное положение между началом волны и ее концом, особенно благоприятны. Это еще подчер-

кивается тем, что «середина», «сосредоточенность», «целеустремленность», «уравновешенность» — понятия, заключающиеся в техническом термине *чжун*. Рассматриваемая позиция выражена здесь чертой, символизирующей все эти качества, т.е. она занимает наиболее удачное положение; и это единственная в гексаграмме световая черта, к которой тяготеют и которой подчиняются все остальные черты. Но, кроме того, она находится в самом средоточии триграммы «Опасность». Все это должно выражать положение полководца в средоточии его войска. Пусть войско и его действия и стоят под знаком опасности, пусть в окружении и тьма, но данный полководец находится в *средоточии войска,* т.е. одинаково чужд как чрезмерного, так и недостаточного. Поэтому его действия будут вполне и навсегда удачны и он удостоится высшей похвалы, ибо между его чертой (сильной) и чертой государя (слабой пятой) существует соответствие как по аналогии их центральных положений, так и по антитезе полярности. Так изображен в данной образности и символике удачно действующий полководец. — Таков разум, действующий в самом средоточии нового акта познания. Благодаря его центральному положению ему одинаково доступны все слагаемые, входящие в состав познавательного акта. И именно этот разум, заложенный в средоточии нового акта познания, и инспирируется со стороны носителей уже достигнутого знания. В тексте это выражено следующими словами:

Сильная черта на втором [месте].
Пребывание в средоточии войска.
Счастье. Хулы не будет.
Царь трижды пожалует приказ.

3

Позиция кризиса — децентрирована. Кроме того, здесь она занята слабой чертой, а это еще ухудшается тем, что в символике «Книги» нормой считается пребывание сильных черт на нечетных позициях и слабых — на четных. Собственно, норма эта требует силы для преодоления кризиса, а в данном случае как раз наоборот. Поэтому никакого успеха здесь ожидать невозможно, что и находит свое выражение в соответствующем образе текста. — Так и в познании не может быть успеха, т.е. нового знания, когда акт нового познания лишен внутренней силы и правильности. Он не в состоянии преодолеть косность уже накопленного опыта, который, в новых условиях, может быть совершенно неприменимым, не живым. Происходит тогда подмена нового живого познания трупами когда-то возникших мыслей, чуждых текущему моменту познавательной жизни. Иными словами, происходит гибель познания, т.е. несчастье, раскол между знанием и миром. Текст это выражает лаконично и напряженно:

Слабая черта на третьем [месте].
В войске может быть воз трупов.
Несчастье.

4

Нормальность отношения между слабой чертой и четной позицией дает возможность говорить о следующем этапе развития данной ступени, на котором учитывается предыдущий опыт и оказывается предпочтен-

ным отказ от активного действия: отступление войска на постоянные квартиры для выжидательной подготовки дальнейшего выступления. — Так же и в познании это момент, когда выжидательно подводится итог накопленного опыта, перед вторичным завоеванием нового познания. Ни об удаче, ни о неудаче здесь говорить невозможно, но можно лишь указать, что такое *отступление войска* — не бегство, а подготовка, за которую хулить нельзя. Текст здесь следующий:

Слабая черта на четвертом [месте].
Войску — отступать в тыл.
Хулы не будет.

5

Хотя пятая позиция вообще представляет собою подъем сил, в данном случае она занята слабой чертой, символизирующей невозможность самостоятельного действия. Однако действовать здесь еще необходимо, ибо конечный результат действия еще не достигнут и примешиваются к нему еще совершенно чуждые элементы. Точно на возделанном *поле появилась дичь*, которая портит всходы. Однако, если самому здесь действовать и невозможно, то для успешности распоряжений их не следует отменять. Надо держаться своего слова. При этом, конечно, важно, чтобы был правильно выбран человек, которому дается распоряжение и который тем самым облекается соответствующими полномочиями. В таких условиях его единоначалие необходимо, а всякий его подчиненный, действующий на свой риск и страх, обречен на неудачу, даже если бы он действовал с полной прямотой и стойкостью. — В гносеологической глоссе символика этой цитаты понимается так, что речь идет о том моменте познания, когда завоевывается новое знание, но оно еще не завоевано до конца. В таком положении к подлинному знанию примешиваются еще элементы случайных ассоциаций, возникающих не в силу знания, а в силу незнания или слишком поверхностного знакомства с предметом познания. Здесь много может помочь и начитанность в литературе, и за эти слова надо крепко держаться, однако надо помнить, что важен смысл слов, а не сами слова, что смысл этот должен быть основательно усвоен, точно издавна усыновлен. Это *старший сын*, который противопоставляется *младшему сыну*, олицетворяющему лишь поверхностное ознакомление с литературой. Для последнего стойкость равносильна косности, которая может погубить успех познания. Вот образы в тексте:

Слабая черта на пятом [месте].
На пашне есть дичь. Благоприятно держаться слова.
Хулы не будет. Старшему сыну — предводительствовать
войском. Младшему сыну — воз трупов.
Стойкость — к несчастью.

6

Погоня за победой лишь закрывает глаза на насущную необходимость борьбы. Поэтому на предыдущих ступенях с соответственно разных сторон давались предупреждения против ошибок текущего момента. Здесь же — конец процесса, названного Войско. Здесь речь уже должна

идти о результате его действий. Единственное предупреждение, уместное здесь, — это предупреждение против действия *ничтожеств*, которые борются лишь ради победы. Поэтому один из комментаторов[5] данного места говорит столь же лаконично, сколь и парадоксально: «Когда совершенномудрый человек действует войском, то в начале этого действия он не добивается победы во что бы то ни стало. Поэтому в конце данного действия он может [достичь] подлинного успеха». — Как метафора эта мысль применима и к деятельности познания на этапе завоевания нового знания, где это последнее уже завоевано и должно образовать единство, точно вновь основанное государство должно сочетаться с домами прежних феодалов[6], — если облекать это в образность феодального памятника — «Книги перемен», где мы читаем:

Наверху слабая черта.
Великий государь владеет судьбами*[210].
Он основывает царство, примыкая к домам [феодалов].
Ничтожные люди да не действуют.

[№ 8] Би. Приближение

Достижение победы — завоевание — это лишь момент, результат которого должен быть закреплен. Действие, направленное на закрепление победы, характеризует данную ситуацию. Оно состоит во взаимном сближении победителя и завоеванной им области, которое возможно потому, что победа обозначает уничтожение и подчинение всего того, что чуждо, что неспособно к сближению. Для последнего здесь необходимо поставить правильный прогноз будущего развития, причем речь пока идет не столько о достижении благосостояния завоевываемой области, сколько о предотвращении внешних сил, действующих разрушительно. Если для предыдущей ситуации момент победы является последним моментом, то для данной ситуации он выступает в роли ее начала. В нем — те изначальные соотношения, которые подлежат стойкому сохранению на все будущее. Так дело обстоит с точки зрения того, к кому оно приближается. Для тех же, которые приближаются к нему, необходимо иметь в виду то, что в данной ситуации возможно самое благотворное сближение, которым должны воспользоваться сразу же все способные к сближению. *Опоздание* в таких условиях равносильно отказу, равносильно превращению из соучастника победы в побежденного и разбитого. — В процессе познания, пока новое знание еще не достигнуто, приходится проделывать различные действия для его достижения. Тут и противопоставление знания незнанию, и приведение в стройность хаоса переживаний, и проникновение в пока недоступную стихию еще не познанного, и отграничение от случайных, мешающих представлений. Но вот познание завоевано. Это значит, что все эти действия доведены до положительного результата. Тогда в области познания все родственное ей достижимо, ничто чуждое ей не препятствует. Возможно и нужно сближение нового, высшего познания с прежде познанным. То, что сохраняет в последнем силу убедительности, несмотря на достижение нового познания, стоящего на высшей ступени, сразу же объединяется с ним в единую систему знания. Те же познания предыдущих ступеней, которые в данный момент являются опоздавшими, т.е. уже непригод-

ными, обречены на гибель. Такова промежуточная ситуация между завоеванием победы и будущим воспитательным действием ее. Текст выражает это так:

Приближение.
Счастье.
Вникни в оракул, и от изначальной вечной
стойкости хулы не будет.
Не лучше ли сразу прийти?
Кто опоздает, тому — несчастье.

1

Самый далекий от победителя и в то же время самый податливый круг подчиненных лишен возможности самостоятельно действовать. Он самым интенсивным образом стремится приблизиться к победителю, ибо в нем особенно чувствуется удаление от победителя, который (принимая во внимание предыдущий комментарий) предстает здесь как носитель нового, истинного познания: как *обладатель правды*. Отношения здесь, в начале сближения, еще чрезвычайно просты, лишены вычурности и искусственности. Поэтому «обладатель правды» полон ею, как простой бесхитростный глиняный *кувшин* полон водой. Не во внешности его дело, а в содержании. Каждый приближающийся к нему, даже действуя ради себя самого, совершает все же то, чего требует ситуация. Поэтому, приходя к нему безоговорочно, до конца, он созидает счастье не только для себя, но также и для других. Пассивно храня свое знание, он включается вместе с ним во всю систему вновь завоеванного уровня миропонимания и образует для последнего как бы границу, оформляющую его. В этом полезное действие простого человеческого рассудка, здравого смысла, который заменяется иными типами познания на дальнейших этапах. Текст выражает это следующими словами:

В начале слабая черта.
Приближайся к тому, кто обладает правдой. Хулы не будет.
[Он] полон правдой, [как] наполненный кувшин.
Полностью придешь [к нему, и] будет счастье и для других.

2

То приближение, которое мыслится здесь, — это не внешняя, не чисто пространственная близость, а сближение по существу, для которого определяющим является лишь внутреннее созвучие. Поэтому в процессе данной ситуации в первую очередь учитываются ее ритм и созвучия данного ритма. Мы уже неоднократно видели, что процесс, выраженный в той или иной гексаграмме, представляет собою ритм двух волн, в которых вторая и пятая позиции выражают высшие точки развития каждой волны. Поэтому между ними существует такое именно внутреннее сродство. Здесь оно еще поддержано противоположностью сил света (5) и тьмы (2), а следовательно, и их взаимным тяготением. При всем этом здесь обе эти силы занимают свои позиции нормально. Поэтому именно между ними возможно самое правильное, самое плодотворное сближение. Если в нем вся суть данной гексаграммы, то в данной черте она выражена более всего, по существу, лишь в понятиях, тогда как ее образ-

ная разработка в представлениях будет показана в тексте пятой черты. Здесь также отмечается тот момент в познании, который характеризуется страстью, тяготением к познанию, но также и полной возможностью реализовать это тяготение. Оно есть, и ничто ему не препятствует. Последнее даже выражается чисто графически: ведь между второй чертой (субъект желания) и пятой (объект желания) нет сильных, могущих оказывать сопротивление черт. Однако на данном этапе имеется в виду лишь приближение, но еще не достижение объекта желания. И если для пятой позиции, как увидим, будет характерно полное и совершенное познание, то для данной — лишь стремление к нему и обладание им не реально, а лишь в идеале. Последнее все же возможно, потому что грань между внутренним и внешним здесь уничтожена силой созвучия и взаимного тяготения их. Эти мысли здесь даны лишь в намеке весьма скупого текста, но они несомненно вытекают из всей системы памятника и необходимы для достойного насыщения не в меру лаконичного текста:

Слабая черта на втором [месте].

Приближайся к нему изнутри.

Стойкость — к счастью.

3

Стремление к объекту — высшему идеалу — остается и здесь, но более благоприятные условия уже миновали. Речь здесь идет об опоздавших, о которых говорится в тексте самой гексаграммы. Уже само стремление есть сила, а наличие силы необходимо вызывает противоборство. Так, субъект здесь лицом к лицу противостоит всем отрицательным силам, которые в комментаторской литературе иногда рассматриваются как инфернальные. Это выражено и в том, что здесь налично лишь стремление к идеалу при полной невозможности осуществления его, ибо качества, столь благотворно действовавшие на предыдущей ступени: созвучность, нормальность, сосредоточенность, — полностью отсутствуют здесь. Последняя возможна лишь на второй и на пятой (центральных в триграммах) ступенях, первая же и вторая — на данной позиции отсутствуют: и третья и шестая позиции заняты однородными и поэтому несозвучными силами, и третья, нечетная позиция занята не по норме слабой чертой. Это вложено в слова лаконичного текста.

Слабая черта на третьем [месте].

Приближаешься к нему, [но он] не тот.

4

После пережитого кризиса приближение опять возможно, однако внутреннее сродство уже не восстановимо. Для него время уже упущено. И единственное, что здесь возможно, — это внешняя, пространственная близость, которая в данных условиях тоже значима. — Если речь была о внутреннем сродстве понятий, то теперь дело идет о близости их сопоставления. При этом, конечно, грани сопоставленных понятий разделяют их, как и соединяют, т.е. «сближают». Для удачи здесь нужна лишь стойкость сохранения такого status quo. Древнейшая комментаторская традиция считает эту близость близостью к правителю его советников, между которыми она может поддерживаться не в силу

внутреннего созвучия, а лишь в силу подчинения советников верховной власти. В тексте читаем только:

Слабая черта на четвертом [месте].
Внешнее приближение к нему.
Стойкость — к счастью.

5

Если в предыдущем приближение рассматривалось со стороны тех, кто приближаются, то теперь оно рассматривается со стороны того, к кому приближаются. Этот объект приближения выражен единственной световой чертой, к которой в силу полярности тяготеют все остальные. Здесь достаточно одного качества этого объекта, его явности, которое сообщает оттенок явности всему процессу приближения. Однако это не пассивное допущение бесформенного и вольного приближения, а совершенно определенное оформление свободы приближающихся. Оно выражено в образах, заимствованных из обрядов древнего Китая. Как на это указывает один из значительных комментаторов — сунский Чэн И-чуань, уже при династии Чжоу существовал культовый обряд царской охоты, при котором загонщики ставились лишь с трех сторон поля. Четвертая же сторона бывала открыта, и дичь, которая бежала от охотящегося царя, могла свободно избежать смерти. Таким образом, оказывались убитыми лишь те животные, которые шли прямо на охотника, которым «жизнь не была нужна» и они «сами отдавали ее ему». Полагали, что такое действие *царя* является столь сильно действующим прообразом для всего населения, что оказываются излишними всякие запреты. Так выражена эта свобода, оформленная все же рамками необходимости. Сравнительно распространенный текст выражает это в следующих словах:

Сильная черта на пятом [месте].
Явленное приближение.
Царю следует ставить загонщиков [лишь с] трех [сторон]
  и упускать дичь, которая впереди.
  [Тогда для] горожан не будет запретов.
Счастье.

6

Последняя ступень указывает на некоторое переразвитие. Таково и переразвитие приближения. В нем утрачено ощущение объекта приближения, и остается лишь само приближение неизвестно к чему. Одно бесцельное стремление. Безвыходность этого состояния в лаконичной фразе текста выражена так:

Наверху слабая черта.
Приближение к нему лишено главного.
Несчастье.

[№ 9] Сяо чу. Воспитание малым

Как и в двух предыдущих гексаграммах, в этой одна черта одного рода, противостоя пяти чертам другого, является объектом их стремления. Такое ферментное действие меньшинства уже намечалось в предыдущем, но здесь оно подчеркивается с особой силой и постепенно оказыва-

ет свое действие на весь процесс. В нем рассматривается, так сказать, зарождение воздействия противоположного. Оно еще целиком во внешней среде, которая отличается пассивной податливостью (выраженной в свойстве верхней триграммы Податливость — Сюнь), и оно противостоит максимальному напряжению творчества, выраженного в нижней триграмме. Так, здесь слабость начинает преодолевать силу, ставя последней препятствия. С другой стороны, здесь имеется в виду противостояние индивида всему окружающему его и его сопротивление окружению. Чтобы понять, в каком смысле здесь говорится о препятствии, необходимо принять во внимание, что здесь есть непереводимая игра слов, ибо, как это проходит красной нитью через комментаторскую литературу, слово, обозначающее здесь «препятствие», в равной степени обозначает и «воспитание». Ведь препятствия, если их преодолевают, являются лучшим средством воспитания и из чего-то отрицательного превращаются в положительно действующий фактор воспитания воли и выдержки. Что же является «препятствием», преодоление которого здесь действует воспитательно? Ответ на это выражен в несколько странном по автохтонности образе. Дело в том, что в Китае *дождевые облака* чаще движутся с востока — с моря. Созидатели же текста «Книги перемен» — племя Чжоу, как гласит предание, — пришли с запада. Поэтому для авторов запад служил метафорой прошлого. Облака, идущие с запада (из прошлого), не дают плодотворного дождя. Пусть воспитание намечает возможность развития, но оно — лишь в преодолении прошлого; то, что оно не в силах одолеть настоящее, понималось вполне среди ицзинистов, и один из них — Оу-и — в своем комментарии восклицает: «Совершенномудрый, правя миром, не презирает ограниченный народ. Будда, спасая всех, не пренебрегает и демонами. И созерцающее сознание, победоносно двигаясь вперед, разве устрашится временных препятствий? Они точно булыжники, которые не могут задержать колесо повозки; они точно удар по колоколу, который заставляет его звучать; точно точильный камень для ножа, на котором он становится острее. Когда свиньи подходят к золотой горе, это увеличивает блеск ее; когда иней и снег увеличиваются, тогда прекраснее сосны и кедры. Вот почему здесь речь идет о развитии». С таким содержанием приходится понимать и то, как воспоминания о пройденных ступенях познания, препятствуя новому акту познания, которому необходимо их преодолеть, являются материалом для его воспитания. Этими мыслями комментаторской литературы насыщен следующий текст:

Воспитание малым.
Развитие.
Плотные облака, и не идет дождь: [они] — с нашей западной окраины.

1

В самом начале этого процесса, когда полному творческих сил внутреннему противостоит препятствие, легкое, как веяние ветра (верхняя триграмма символизирует также и ветер), суета мелких хлопот и дел сбивает человека с принятого им познавательного творческого пути, выступая в его собственных неорганизованных и порывистых стремлениях. Необ-

ходимо одержать сразу же *победу над собой,* оттеснить на подобающее место эти стремления и включить себя вновь в нормальные отношения к окружению, — вернуться к дисциплине. По этому поводу в тексте читаем:

В начале сильная черта.
Какая хула тому, кто возвратился на собственный путь?
Счастье.

2

Такое *возвращение* на собственный путь возможно и на следующей ступени, хотя оно и несколько затруднено приближением к препятствиям, совращающим с пути. Однако это позиция самого гармоничного раскрытия творческих сил, поэтому именно здесь возможно воздействовать ими на препятствия так, что они превращаются в средство воспитания, как об этом подробнее сказано в общем вступлении к данной гексаграмме. Лаконичный текст здесь гласит:

Сильная черта на втором [месте].
Привлечение к возврату.
Счастье.

3

В момент кризиса продолжается действие, но в изменившихся условиях, ставших неблагоприятными, одна сила, хотя бы даже и сила творчества, действовать уже не может. Она лишена всех необходимых обстоятельств. Это выражено в образе текста, говорящем достаточно выразительно и не требующем объяснений. Наступает тот внутренний разлад, который, например, в семье выражается *разладом* между мужем и женой. Это — отдельно указанный момент, когда невозможно синтезировать вновь приобретенное знание и прежде сложившиеся убеждения с противоречиями окружающей среды, которые могут быть и незначительными, однако здесь и их достаточно для препятствия положительному движению познания вперед. По этому поводу в тексте мы находим следующие слова:

Сильная черта на третьем [месте].
У колесницы выпали спицы.
Муж и жена отвращают взоры.

4

Воздействие предыдущей ступени здесь еще продолжает сказываться, создавая достаточно опасную ситуацию, на которую намекает текст в образе выступившей крови. Но нормальность отношений данной позиции и ее сил в этой гексаграмме указывает на возможность благоприятного исхода дела. Кроме того, это именно тот момент, который является самым важным в данной ситуации, что выражено и символически: здесь мы находим единственную слабую черту, к которой тяготеют все остальные. Хотя это еще не позиция государя, а лишь его приближенного, однако во всем контексте данной ситуации указано на такого подданного, который, владея познанием истины, может сам руководить событиями. Два условия необходимы ему: *правдивость и осмотрительность.* Все его действие может достигнуть успеха лишь тогда, когда оно базируется на его собственном непосредственно новом

акте познания. Тем самым здесь указывается на главную роль нового познания в момент преодоления им препятствий, возникающих из прошлого, и тем самым уже не настоящего. Осмотрительность здесь особенно необходима еще и потому, что действие данной ступени простирается, как увидим, и на следующую, т.е. на будущую. Поэтому о такой правдивости и осмотрительности текст говорит прямо, а не образно:

Слабая черта на четвертом [месте].
Обладай правдой.
Когда выступает кровь, выходи с осмотрительностью*[211].
Хулы не будет.

5

Уже и сама благоприятность данной позиции — второго положительного подъема всего процесса — может быть достаточно благотворной. Однако для него необходима поддержка в предыдущем; непрерывно наследовать ту правдивость, которая достигнута в предыдущем, вот то, что делает это положение благим. Эта помощь предыдущей ступени и есть то *обогащение от соседа,* о котором говорит текст. Это уже не сохранение одних лишь знаний, добытых в прошлом, — это сохранение плода нового познания, укрепленного в наиболее благоприятных для этого условиях. Текст здесь следующий:

Сильная черта на пятом [месте].
Обладай правдой в непрерывной преемственности*[212]!
Разбогатеешь благодаря твоему соседу.

6

Конец рассматриваемого процесса, когда его положительные достижения, его достоинства не только обретены, но и закреплены за их носителем, ознаменован разрешением той напряженности, которая характеризует его вообще. Однако никакая консервативность здесь недопустима, особенно консервативность менее прогрессивной *женщины.* Это привело бы к тому, что живое познание стало бы мертвой традицией. Но из этого еще не следует, что с этими достижениями можно рекомендовать агрессивное выступление. На это указывает образ луны, которая *в полнолунии.* В самом деле, если луна уже достигла полноты, то она должна пойти к ущербу. Так же, с необходимостью, ущерб будет нанесен и тому, кто в таких условиях момента разрешения напряженности, не давая ему правильно прозвучать, обратится сразу к агрессии; последняя не отвергается вообще, но только рассматривается как отдельная ситуация, и именно ей посвящена следующая гексаграмма. Здесь же внимание направлено на разрешение, на завершение всего предыдущего процесса, что выражено в тексте так:

Наверху сильная черта.
Уже идет дождь, уже [все на должном] месте.
Почтение носителю достоинств.
Стойкость женщины — опасна.
Луна близится к полнолунию*[213].
Благородному человеку поход — к несчастью.

[№ 10] Ли. Наступление (Поступь)

Реакцией на начало ограничения извне является следующий момент — когда самые незначительные силы вновь приобретенного знания начинают свое положительное продвижение вперед. Все прошлое — и, в этом смысле, внешнее — противостоит в своей привычной и потому разрушительной для нового познания убедительности. Поэтому последнее в своем выступлении вперед подвергается опасности поражения. Чтобы избежать его, здесь необходима поддержка новой идеи с моральной стороны, со стороны кроткой приветливости, — качества, символизированного в нижней, внутренней триграмме Разрешение (Дуй), — лишь тогда возможно наступление нового познания на внележащие напряженные силы. И это наступление всегда может и должно быть столь осторожным и мягким, что производящий его в самых ужасных обстоятельствах не пострадает. Познавательная способность при этом направляется на конечную истину, от которой должны быть отброшены все случайные оттенки, возникающие от нерадивого отношения к ней, что должно привести к следующей гексаграмме Расцвет. Поэтому такая деятельность должна быть осторожной до парадоксальности, как это указано и в образе текста:

Наступи на хвост тигра так, чтобы он не укусил тебя самого.

Развитие.

1

На первой ступени развития процесс существует лишь idealiter, и поэтому он — лишь в возможности, а не в действительности. Но только переход в действительность сообщает процессу прагматичность, конкретизирующую и тем самым индивидуализирующую его. До этого процесс мыслим лишь как возможность данного действия и отличается от каждой иной идеи процесса лишь спецификой *данного,* а не *иного* действия. Эта специфика существует пока, конечно, лишь в общих понятиях, а не в материальной конкретности. Однако и она как план на будущее указывает на возможность безбедного развития процесса. В тексте читаем:

В начале сильная черта.

Простейшее наступление.

Если отправишься вперед, хулы не будет.

2

Основная причина наступления состоит в неудовлетворенности тем, чем человек обладает. Из стремления к новому человек переходит к преодолению препятствий и к действительному наступлению. При этом на данном этапе уже недостаточно простейшее наступление как таковое, еще лишенное всякой индивидуальной окраски. Здесь оно уже конкретизировано определенным объектом наступления. Однако такая индивидуализация играет лишь относительную роль, ибо чрезмерная индивидуализация угрожает отрывом от окружения и потому гибелью. Наоборот, уравновешенность, выраженная уже в самой (второй — центральной) позиции, — равновесие между старым и вновь приобретенным знанием, — вот то, что здесь особенно необходимо. Достижение такого спокойствия должно давать человеку полное удовлетворение; и он не нуждается

в оценке и признании его деятельности извне, со стороны других людей. Он как *отшельник,* в одиночестве продолжает свое наступление на вновь приобретаемое познание, в тексте мы видим следующее:

Сильная черта на втором [месте].

Путь, по которому ты ступаешь, — совершенно ровный.

Скрывшемуся человеку стойкость — к счастью.

3

В наступлении более чем где-либо необходимо гармоническое сочетание познания и действия. Мало знать сущность наступления, надо еще знать и метод его. Недостаточно ценить одно знание, но надо еще больше ценить его осуществление. Без последнего получается некая неполноценность и односторонность. Она именно и выражена в образах текста. Но часто бывает, что в такой период кризиса люди тщетно рассуждают об истинносущем, не корректируя свои действия этим знанием. От этого даже их ограниченное знание окончательно огрубевает и становится мертвой схемой. Но именно такие окосневшие люди действуют безуспешно во время кризиса. В тексте это облечено в следующие образы:

Слабая черта на третьем [месте].

И одноглазый может видеть; и одноногий может наступить.

[Но если так] наступить на хвост тигра, [то он] укусит [этого] человека.

Несчастье.

Воин действует вместо великого государя*[214].

4

Переживание предыдущего кризиса имеет своим положительным результатом то, что в нем познается неполноценность одностороннего развития и появляется стремление ее преодолеть, которое и осуществляется здесь. Конечно, это не совершается просто, и на этой ступени человек еще лишен полного осознания правильного пути своего действия, и поэтому он еще полон страха. У него еще вырываются *восклицания* ужаса, но если он доведет до конца начатый процесс гармонизации, то его ожидает счастье. В таком случае он уже будет двигаться вперед, не отступая. В тексте это выражено так:

Сильная черта на четвертом [месте].

Наступить на хвост тигра — ох-ох!

В конце концов — счастье.

5

Весь накопленный в предыдущем опыт наступления превращается в такую силу, что уже становится необходимым наступление. Нужно на него решиться. Иначе человек остановится в тот момент, в который особенно благоприятны условия для наступления, для познания в практике истинносущего. Поэтому в тексте лаконически, без отвлекающих образов говорится прямо:

Сильная черта на пятом [месте].

Решительное наступление.

Будь стойким в опасности.

Ввиду опасности переразвития, свойственного последней позиции, здесь было бы неблагоприятно искать новые пути. В основном ведь все касающееся наступления уже достигнуто, и, исходя из приобретенного знания и умения, необходимо все вновь и вновь действовать, имея перед глазами свой прежний опыт и обращая внимание на то, что приводило к самому благому исходу. Кроме этой основной мысли, здесь излишни все иные рассуждения, поэтому и в тексте сказано только:

Наверху сильная черта.
Рассматривай наступление и вникай в [то, что]
счастливо [в нем].
При его возврате — изначальное счастье.

[№ 11] Тай. Расцвет

Пожалуй, ни в одной гексаграмме не встречается столь гармоническое соотношение основных категорий — света и тьмы, как это дается в данной гексаграмме; хотя обе силы — свет и тьма — признаются равноценными, но все же теоретическое предпочтение отдается активной, центробежной силе света перед пассивной, центростремительной силой тьмы. Это выражается в том, что сила света называется иногда (как и в данном случае) великим, а сила тьмы — малым. Силе света присуще стремление ввысь, тогда как сила тьмы тяготеет вниз. Но в мире события происходят во благо лишь при гармоническом сочетании обеих сил, которые идеально предрасположены к взаимодействию. Одностороннее переразвитие одной из них за счет другой приводит к пагубным последствиям. В данной гексаграмме вся сила света сосредоточена внизу, а сила тьмы — наверху. Поэтому, если принять во внимание указанные выше направленности их движения: света — вверх, а тьмы — вниз, то ясно, что здесь, более чем где-либо, они приходят во взаимодействие, имея самый широкий доступ друг к другу. Можно это рассматривать и с другой стороны: внутреннее здесь заполнено чистой силой творчества, а вовне ему предстоит исполнение, т.е. полная возможность осуществления творческого замысла, которому ничто не оказывает сопротивления, а внешняя среда в полнейшей податливости подчиняется ему. Поэтому неудивительно, что эта максимальная возможность созидания в традиции ицзинистов приурочена к весне как к периоду максимального развития творчества в природе. По мифологическим воззрениям Китая, весной активная сила света действует изнутри, от корня растений, обусловливая их рост, а сила тьмы, как материя, обрастает ее и сообщает внешнюю видимость, реализованность творящей силе света, как бы облекает ее, и она получает возможность полнейшего развития, ибо в данной ситуации приходит все великое, а ничтожное — отходит. Однако это не может длиться вечно, это лишь временная ситуация, которая, как весна осенью, должна смениться противоположной ситуацией, выраженной в следующей (12-й) гексаграмме. В их чередовании выражается природный ритм, в котором разрушение столь же необходимо, как и созидание. Тут невольно вспоминаются слова Гете: «Природа изобрела смерть, чтобы иметь много жизни». — В переводе на понятия, касающиеся процесса познания, — это та ситуация, когда после наступления

достигается полная гармония между накопленным прежде знанием и познанием, приобретенным вновь, до такой степени, что грань между ними стирается и они представляют собой единую сумму знания, стоящего к тому же в полной гармонии к его осуществлению. Такое понимание возникает в произведениях комментаторов больше из общей теории и из образа самой гексаграммы, чем из весьма лаконичного текста:

Расцвет.
Малое уходит, великое приходит.
Счастье. Развитие.

1

Здесь начинает свое действие сила света, идущая снизу вверх, изнутри наружу. Ее действие не ограничивается одной этой позицией, но распространяется и на следующие, занятые той же силой света. Она здесь увлекает за собой все органически связанное с ней. Если каждой силой и вызывается к жизни противодействие, то здесь — тот момент, когда оно подчинено. Но противодействие может быть и внутренним, выступающим, например, в сфере этики (соблазн, действующий внутренне), так что, пока он не разоблачен, он предстает как собственное волеизъявление деятеля, и внешним, не увлекающим деятеля, а подавляющим его. Увлечение и насилие — вот два, так сказать, искусителя, отклоняющие деятеля от его нормального пути. На данной позиции, представляющей наибольшую глубину внутренней сферы деятеля, в ситуации победы над сопротивлением и гармонического единства противоположностей, это победа в первую очередь над внутренним искушением. В результате ее и внешнее давление становится вполне преодолимым, и поход против него должен увенчаться успехом. Поэтому центральное стремление вовне здесь закономерно и приносит лучшие плоды. В тексте это облечено в следующий образ:

В начале сильная черта.
[Когда] рвут тростник, [другие] стебли [тянутся
за ним], так как он [растет] пучком*[215].
Поход — к счастью.

2

В кульминации внутреннего раскрытия творческой силы света она должна простираться решительно на все. Ею должна быть охвачена даже периферия, даже самые упадочные элементы должны быть приняты ею так же, как и те, что полны решимости и силы, те, которые отваживаются «всплыть на реке» — выбиться в жизни. Здесь недостаточно ограничиться содействием близким, родственным силам, как это было на предыдущей ступени. При универсальности действия силы творчества на данной ступени ее развития не должны быть оставлены и «дальние», ибо здесь гибнет само понятие личных привязанностей, как и все, ограничивающее личными интересами универсальность и объективный размах творчества. Такая личная дружба лишь помешала бы целеустремленности — качеству, которое здесь заслуживает особого поощрения, ибо целью является творческое воздействие на все окружающее деятеля. При таких условиях уже ничто вовне не может оказать подавляющего

действия на него, и тем самым и внутренний аспект сил сопротивления не может совратить его, ибо вся его устремленность направлена вовне. Текст развивает эти мысли следующей формулой:

Сильная черта на втором [месте].
Охвати и окраины. Примени всплывающих на реках.
Не оставляй дальних.
[Личной] дружбе — конец. Удостоишься похвалы
за целеустремленные действия.

3

Даже в такой удачной ситуации кризис все же останется кризисом, ибо здесь впервые совершается *реально* переход от внутреннего к внешнему. Здесь творчество соприкасается с окружающей средой, в которой оно должно проявиться. Это не может быть лишено трудностей, и, как напоминание об ограниченности *во времени* всякого творчества, звучат первые слова текста, ясные и без комментария. Но стойкость самой силы творчества дает возможность перенести трудности. Внутренняя правдивость творчества здесь столь органически присуща ему, что оказывается излишним заботиться о ней, ибо недостатка в силах, питающих ее, не будет. В этом смысле понимается текст:

Сильная черта на третьем [месте].
Нет глади, [которая осталась бы] без выбоин; нет
ухода без возвращения.
[Если] в трудностях будешь стойким, — [то] хулы не будет.
Не печалься о своей правде: в пище будет благополучие*[216].

4

Мы видели, что в данной гексаграмме выступают во взаимном движении навстречу сила света и сила тьмы. Последней присуще стремление вниз. На четвертой позиции начинает впервые действовать сила тьмы. Поэтому здесь особенно выражается ее стремительный полет вниз. Сущность исполнения — совершенно податливая и пластичная материя стремится облечь творческий импульс, поднимающийся снизу. Только совместно с ним может действовать сила тьмы. Сама по себе она не насыщена действительностью, она «не богата». Но если деятельность творчества не встречает никаких препятствий и все его силы могут действовать совместно, начиная с первого же импульса (как это показано в тексте первой черты данной гексаграммы), то и сила тьмы здесь не задерживается ничем в своем стремлении к творческой силе света. «Соседи» силы, действующей на данной позиции, — такие же силы тьмы на двух верхних позициях, — совершенно согласованы с ней. Поэтому и здесь, как и на первой позиции, не требуется никакого предупреждения, например, о необходимости искренних отношений с окружающими. Они здесь охвачены тем же стремлением, и правдивость отношений разумеется сама собой. Благодаря этому здесь возможна столь полная победа над противоборствующими силами, что они, будучи подчинены полной гармонии достигнутого прежде и приобретенного в настоящем, из противника превращаются в союзника. Преодоленное сопротивление становится движущей силой. — Здесь имеется в виду тот момент в про-

цессе познания, когда знание, накопленное прежде, превращается из суммы идей, отличных от содержания *нового* познания, в сумму идей, включенных с ним в единую систему и поэтому поддерживающих его. Необходимо оговориться, что такое понимание текста свойственно лишь комментаторам избранной нами приватной, критической школы, особенно Оу-и и Дяо Бао. Такие столпы официальной ортодоксии, как Чэн И-чуань и Чжу Си, понимают это место совершенно иначе, деля фразы текста иными знаками препинания, расставленными в иных местах. Но, как справедливо указал уже Дяо Бао, оба они совершают грубую филологическую ошибку, не учитывая древнейшего комментария «Сяо сян чжуань». Все эти мысли выражены в тексте так:

Слабая черта на четвертом [месте].
Стремительно летящие [вниз] не богаты, [но все они]
из-за своей близости не [нуждаются] в предупреждении
о правдивости[7].

5

Уже на предыдущей ступени сила данной ситуации расцвета сказывается в том, что все тормозящие воздействия могут быть претворены в благотворные. На данной позиции это достигает еще большей интенсивности благодаря тем качествам, которые символизированы здесь. Это, во-первых, качество податливости, отсутствия косности (слабая черта) у того, кто занимает (пятую) позицию внешней, выявленной (верхняя триграмма) кульминации. Во-вторых, это качество взаимопонимания высших и низших (выраженное в «соответствии»). Такими качествами характеризуется, например, правитель, не отрывающийся от управляемых им подданных, а наоборот, вступающий с ними в самое тесное общение, роднящийся с ними. Это выражено в легенде о государе И[8], отдавшем дочерей замуж за своих подданных, которым они как жены должны были подчиниться, несмотря на свое происхождение. — Как бы ни было возвышенно вновь приобретенное познание, — как бы ни были глубоки заблуждения в прежде накопленном опыте, — здесь между ними происходит такая гармонизация, что заблуждения уже не оказывают отрицательного действия и сама их ошибочность может быть использована для положительного опыта, поскольку полностью познана их ошибочность. Это возможно лишь при конечной беспристрастности субъекта. В тексте даны следующие образы:

Слабая черта на пятом [месте].
Государь И выдал замуж своих дочерей
и так благословил [их] на изначальное счастье.

6

Уже указывалось, что даже этот максимальный расцвет есть лишь одна из ситуаций. Как временная ситуация он не может длиться вечно, а, естественно, должен кончиться, т.е. перейти в свою противоположность — в упадок, которому посвящена следующая гексаграмма. В самом деле, если каждая гексаграмма изображает развитие данной ситуации во времени, а пятая позиция выражает максимум этого развития, то шестая позиция уже может выражать только упадок, только снижение

достигнутых результатов. Кроме того, это верхняя черта триграммы, исполнению которой свойственна как раз не сила, а слабость (слабые черты), поэтому здесь интенсивнее чем где-либо проявляется слабость субъекта. Все, что было ему подчинено на предыдущих ступенях, начинает выходить из подчинения, приобретает самостоятельность, и начинается распад. Он происходит с необходимостью, и к этому надо отнестись, как, например, к естественному и необходимому наступлению осени в круговороте года. Во всяком случае, при слабости субъекта попытка применить войско не приведет для него к добру. Его воля не будет принята к исполнению, а, наоборот, все ему подчинявшееся начнет изъявлять свою собственную волю: «из городов будет изъявлена воля». Но не только активное вмешательство силой здесь не приводит к благим последствиям. Даже одно косное и пассивное желание сохранить достижение прошлого — здесь безрезультатно, ибо время упадка уже наступает, а косное сохранение прошлого лишь задерживает в этом периоде склонения к упадку. Будет лишь потеряно непроизводительно время, о котором придется пожалеть. Текст это выражает так:

Наверху слабая черта.
Городской вал [падает] обратно в ров.
Не применяй войско.
Из [мелких] городов будет изъявлена [собственная их] воля.
Стойкость — к сожалению.

[№ 12] Пи. Упадок

Пожалуй, ни в одной паре гексаграмм их противоположность не выступает столь заметно, как в данной гексаграмме и в предшествующей. Это ощущалось всегда настолько, что их названия создали идиоматическое выражение в китайском языке, соответствующее нашему «как небо и земля», т.е. «совершенно не схожи». Это выражение засвидетельствовано уже в поэме «О жене Цзяо Чжун-цина», крупнейшем китайском эпосе, который сложился на рубеже II и III вв. н.э. Но, конечно, возможно, что эта идиома существовала и раньше. Полное несходство выражено здесь не в пространственной статике, а в динамике развития, где Расцвет и Упадок — наибольшая противоположность. Там — единение и взаимодействие сил Света и Тьмы, Неба и Земли. Здесь — полное отсутствие связи между ними: Небо (триграмма Творчество) — наверху и стремится все выше, Земля (триграмма Исполнение) — внизу и не может подняться вверх. Между ними взаимодействия здесь нет. Свет — великое — отходит, а тьма — малое — приходит: картина, противоположная предыдущей. Если там речь шла о весне, то здесь она может идти лишь об осени. Это, конечно, не значит, что приостанавливается всякая деятельность. Наоборот, здесь могут быть весьма активны некоторые силы, но они — низшего порядка. Выражаясь языком комментаторов, здесь действуют ничтожества, которых сам текст называет «негодными людьми». Чтобы понять закономерность возникновения данной ситуации после предыдущей, надо лишь принять во внимание, что там в содержание понятия Расцвет входило полное принятие отрицательных элементов. Когда же силы творчества в конце предыдущей ситуации начинают иссякать и повышается укрепление самостоятель-

ности этих отрицательных элементов, тогда при логическом развитии данного процесса ситуация необходимо приходит к той, которая выражена в настоящей гексаграмме. В ней выражается то положение, при котором после достижения высот познания происходит срыв и все тормозящие силы, все реакционное начинает действовать, не подчиняясь активному познанию. Причиной тому то, что часто случается в практике познания: во время высшего напряжения познания при недостаточной ясности мысли действительностью признается иллюзия, весьма мало отличная от истины. Так сказать, «почти истина» бывает причиной величайшего падения познания. Этот процесс нарастающего заблуждения выражен в данной гексаграмме. Он протекает, как и все другие процессы, двумя последовательными волнами. Но в афоризмах отдельных черт не столько указывается характеристика ситуации, сколько действия, качества и т.д., необходимые для преодоления данной ситуации. На этой гексаграмме заканчивается процесс самостоятельного развития личности. Для дальнейшего плодотворного развития ей необходимо погрузиться в общество, прийти к ей подобным личностям для совместной деятельности. Это выражено в названии следующей гексаграммы: Единомышленники. Афоризм настоящей гексаграммы отражает лишь самое существенное из приведенных мыслей, но они находят свое подтверждение и в афоризмах отдельных черт, и в общей системе. Афоризм данной гексаграммы — следующий:

Негодные люди упадка*[217] не благоприятствуют стойкости
благородного человека[9]. Великое отходит, малое приходит.

1

Здесь процесс упадка лишь в самом начале. Он еще легко преодолим. Еще не дает себя почувствовать индивидуальная обособленность, и возможна совместная деятельность единомышленников. Именно такая коллективность может здесь спасти положение. Нужно только стойкое сохранение ее. Тогда еще возможно развитие, ибо совместными усилиями еще можно понять вред «почти истины» и вовремя прекратить его, сразу же устремившись к тому, что вполне истинно. В тексте это выражено так:

В начале слабая черта.
[Когда] рвут тростник, [другие] стебли [тянутся
за ним], так как он [растет] пучком*[218].
Стойкость — к счастью. Развитие.

2

Данная ситуация — ситуация упадка. Но текст не только описание, здесь дается совет, как преодолеть упадок. Именно здесь это возможно, ибо данная позиция как центральная, занятая слабой чертой, нормально имеет правильное соответствие в активной пятой позиции. Здесь еще «ничтожества», символизирующие все реакционное, могут примкнуть к идущему вперед человеку. Именно ему указывается на необходимость принять их. Для них это счастье, ибо в таком принятии намечается возможность их правильного роста. Но для такого великого человека, ведущего за собой меньших, все же ситуация остается ситуацией упад-

ка. Однако из нее он в состоянии найти выход в том, что с полной активностью принимает к себе тех, кто примыкает к нему. Если он решается на это, то никто уже не может смутить его в его развитии. Однако, с другой стороны, приверженность к «почти истине» здесь усиливается настолько, что ситуация благоприятствует деятельности одних ничтожеств. Деятельность подлинного искателя истины здесь испытывает громадные ограничения. Однако они лишь служат импульсами к их преодолению для того, кто по праву может называться искателем истины, т.е. человеком, живущим познавательной жизнью. Текст выражает это так:

Слабая черта на втором [месте].
Охвати примыкающих [к тебе].
Ничтожным людям — счастье.
Великому человеку — развитие в упадке.

3

Кризис, представляющий собой всегда крайне затруднительное положение, в ситуации упадка становится особенно острым. В постепенном обострении упадка именно третья позиция представляет собой наибольшую глубину его, ибо следующие за ней позиции уже выражают известное освобождение от упадка. В символике «Книги» это выражено тем, что они заняты триграммой Творчество, полной активности для преодоления упадка. Здесь же максимальное развитие сил тьмы. В познании они приводят человека к тому, что он принимает подобие истины за саму истину. Такое положение здесь приобретает наибольшую силу. Ничто его не может изменить, никакое активное вмешательство самого человека невозможно. При осознании этого положения человека охватит чувство стыда, и оно может целиком смутить его. И активность его может быть направлена лишь на то, чтобы мужественно перенести это чувство[10]. В этом самое важное, и «Книга перемен» указывает здесь в предельно лаконичной формуле лишь эту сторону процесса:

Слабая черта на третьем [месте].
[Будешь] полон стыда.

4

Самостоятельное спасение положения недостижимо еще и здесь. Только как милость может быть оказана помощь от того, кто занимает следующую, более благоприятную позицию.

Это возможно потому, что период, охваченный характеристикой триграммы Исполнение, уже миновал и наступает другой период, отличенный триграммой Творчество. Она символизирует также и небо, которое мыслилось в древнем Китае как инспиратор судьбы. По этим воззрениям (отраженным в самом языке), воля неба и судьба совпадают. Вступление в период данной триграммы Творчество обозначает «наличие воли неба», благодаря которой ситуация улучшается и положение становится безупречным. Это еще находит поддержку и в том, что все силы света здесь действуют совместно, как объединенные в одну триграмму. Так же совместно они действовали и на первой позиции предыдущей гексаграммы. Все это характеризует положение, в котором дается впервые возможность исправить ущерб от ложных убеждений,

от убеждений, в которых подобие истины было принято за истину. Эта возможность исправления должна быть импульсирована со стороны наиболее прогрессивных элементов познания или от человека, ушедшего в своем развитии вперед. Текст облекает это в такие слова:

Сильная черта на четвертом [месте].
Будет веление [свыше], — и хулы не будет
Все, кто с тобою, придут к благословению [неба].

5

Максимальное развитие сил творчества, наступающее на данной позиции, дает возможность, несмотря на общую ситуацию упадка, проявить такую деятельность, благодаря которой процесс упадка может быть приостановлен. Но это не совершается автоматически, само собою, а требует энергичного и бдительного вмешательства самого человека. Подобная энергия выражена и в том, что это пятая (активная) позиция и что занята она световой (деятельной) чертой, средней (кульминирующей) в триграмме Творчество. Такая сила здесь в согласии с нормой занимает позицию великого человека и имеет правильное соответствие — резонанс во второй слабой, податливой черте. Поэтому и в афоризме выражено счастье, ожидающее такого великого человека, который в состоянии приостановить процесс упадка. Однако это положение еще не таково, чтобы в нем была допустима благополучная бездеятельность. Упадок ведь все еще наличен, и непрерывно надо следить за тем, чтобы не погибло это начало ликвидации упадка. Его следует сильнейшим образом укрепить — словно привязать к бурнорастущей шелковице, которую невозможно вырвать с корнем. Так, познание, постепенно очищаясь от господства иллюзий, должно быть бдительно укреплено для того, чтобы избежать состояния упадка. В тексте это облечено в стихи (ради точности содержания переводимые нами прозой):

Сильная черта на пятом [месте].
Приостанови упадок.
Великому человеку — счастье. Не погибло бы,
не погибло бы [оно]*[219]!
Укрепи [его] у буйно растущей шелковицы.

6

На этой последней позиции кончается ситуация упадка. Вся предыдущая деятельность была направлена к его ликвидации. Вот почему наступает момент, когда процесс упадка должен быть не только приостановлен, как на предыдущей ступени, но и низвергнут. Однако даже здесь он дает себя чувствовать со всеми присущими ему чертами, с его подменой истины «почти истиной» и т.п., так что на первых порах и данная позиция характеризуется упадком. Но все же дело обстоит так лишь вначале. После этого наступает радость преодоления упадка. Она ведет к следующей ситуации, для которой характерна коллективность работы. Окончание процесса упадка выражено следующими словами:

Наверху сильная черта.
Низвергнутый упадок.
Сначала упадок, [а] потом радость.

[№ 13] Тун жэнь. Единомышленники (Родня)

Ход личного развития закончился на предыдущей гексаграмме. Он привел к упадку, но и к преодолению этого упадка. Какой бы высоты ни достиг расцвет предыдущего процесса, здесь, после упадка, приходится начинать подъем сначала. Но на сей раз это делается уже совместно с другими. Для такого совместного действия необходимо, чтобы эти люди обладали тождественным положением и тождественным целеустремлением. Так наступает пора действия единомышленников. Они все начинают с совершенно необработанной почвы, с «пустоши», на которой именно и может начаться их дальнейшее развитие. Оно в случае такой совместной деятельности может охватывать крупные и опасные действия, *переходить вброд через великую реку,* но для таких серьезных действий нужна стойкость, полная благородства, «стойкость благородного человека». Может возникнуть вопрос, почему здесь процесс должен начаться с совершенно невозделанной, сырой почвы, заброшенной всеми. На это отвечает комментатор Су Мэй-шань*[220]: «Пустошь — это земля, которой никто не добивается. Если я стою на такой земле, то все, кто последуют за мной, действительно будут со мной едины, ибо без такого действительного объединения разве же они могли бы последовать за мной на пустошь?..» Символически, образно это единение выражено уже и в самой гексаграмме, где верхняя триграмма символизирует небо, а нижняя — солнце — свет. — Образ мира, построенный в познании, хотя и отображает его правильно, но никогда не отображает его с абсолютной исчерпывающей полнотой. Поэтому под термином «мир» *обычно* подразумевают лишь *познанный* мир; на данной же ступени, на которой начинается новая познавательная волна, безусловно требуется исходить из чистой данности, включающей в себя как познанное, так и еще не познанное; последнее в такой мере, что его присутствие способно изменить привычные очертания мира, ибо это — начало нового познавательного процесса. Так, равновесие образа мира нарушено настолько, что не установлены еще никакие грани, разделяющие объекты, и все познается заново в контекстах новых окружений. Эта необходимость пройти через весь мир заново символизирована в образе *брода* через великую реку. Но на этот раз человек проходит весь этот путь уже не один, а со своими единомышленниками. Поэтому, хотя и остается необходимой его личная стойкость, тем не менее ему еще необходимо и другое: умение действовать не из личных желаний, хотя и не без них, но, главное, в ритмическом созвучии с другими. В точной и краткой формулировке это выражает комментатор Оу-и: «Человек, желая познать сущность элемента единодушия, должен воспользоваться силой нового акта познания и знания, приобретенного прежде. Но особенно ему нельзя добиваться этого со страстностью, однако и оставаясь бесстрастным, он ничего не обретет. Как говорится, когда ритмически придет время, то и идея сама собой проявится. В этой душевной работе самая важная заповедь — это не забывать и не помогать». Такие мысли высказываются в комментаторской литературе по поводу текста:

Единомышленники [находятся] на пустоши. Развитие.
Благоприятен брод через великую реку.
Благоприятна стойкость великого человека.

1

На пути единодушия совершенно необходима полная общность и недопустима личная обособленность. Нельзя оставаться в собственном доме, а надо выйти из него. Но этот процесс здесь только начинается, человек стоит *в воротах*. Однако, выйдя из ворот, он может пойти на пустошь, с которой начинается построение нового развития в данной ситуации. В тексте мы находим следующие слова:

В начале сильная черта.
Единомышленники [находятся] в воротах.
Хулы не будет.

2

Правильное соответствие второй и пятой черт выражает здесь единодушие. Однако еще большое влияние на данную позицию оказывает прошлое, выраженное предыдущей чертой. Человек в таком состоянии охвачен прошлым. Он точно пребывает в «храме предков». Но там он пребывает на месте, — иными словами, задерживается на месте. Эта задержка оказывается причиною сожаления, которое должно наступить. — Причины такой ошибки на данной ступени в том, что, несмотря на правильное новое познание, личный накопленный опыт прошлого оказывается слишком слабым (вспомним об Упадке в потоке ситуаций минувшего личного развития), поэтому человек бывает слишком сильно охвачен непосредственным созерцанием и не может выйти за пределы прежде сложившегося образа мира. В тексте сказано:

Слабая черта на втором [месте].
Единомышленники [находятся] в храме предков.
Сожаление.

3

То, чего не хватало на предыдущей ступени, — накопленный прежде опыт и разум, — получает импульс к более интенсивному развитию. Но время, в котором может проявиться благотворное действие единодушия, еще не наступило. Оно настанет лишь с переходом к пятой позиции, имеющей «единомышленника» на второй. Так, в момент кризиса, несмотря на полное желание *сложить оружие* и мирным путем *подняться на высокий холм* — на высшую по значению пятую позицию, это остается недостижимым на протяжении длительного срока. Три года безуспешного ожидания предшествуют желанному достижению. Для достижения небходима полная гармония прежних знаний и новых познаний. Здесь же в реакции на недостаточность опыта последний применяется чрезмерно, так что есть опасность подменить им новое знание, как оружие спрятать в зарослях. Такое положение в кризисе текст облекает в следующие образы:

Сильная черта на третьем [месте].
Скроешь оружие в зарослях. Станешь восходить на высокий холм, [но] три года не возвысишься[11].

4

Так как кризис уже миновал, то, казалось бы, здесь именно должно наступить достижение намеченной цели — единение с людьми. Но оно символизировано соответствием второй и пятой позиций. Поэтому чет-

вертая позиция обозначает момент, непосредственно предшествующий самому единению. Если это не понято, то возможны попытки интенсивной и незрелой (а потому и безуспешной) *агрессии*. Необходимо понять это и в момент, когда кажется, что возможность наступления совсем близка, задержаться и дать ситуации назреть совершенно закономерно. Это выражено в достаточно ясном образе текста, суть которого в приложении к познавательной жизни Оу-и толкует так: «Новый акт познания и прежнее знание совершенно гармонизированы, но, хотя сначала человек охвачен чувством настойчивости, впоследствии он узнает, что из-за этой настойчивости он не может достичь истины, и, в конце концов, в состоянии, полном бесстрастия, он проникает в нее и находится в счастии». Текст это выражает так:

Сильная черта на четвертом [месте].
Поднявшись на городской вал, не решайся на атаку.
Счастье.

5

Единодушие — основная цель данной ситуации — не достигается просто. Это видно из затруднений, очерченных на предыдущих ступенях. Сначала путь, полный трудностей, отчаяния и отрешенности, и лишь потом — удовлетворение. Это дает себя чувствовать даже здесь, где возможно максимальное выявление единодушия, в кульминации внешнего проявления процесса (пятая позиция с ее правильным соответствием второй). Но здесь больше всего выступает требование победы над собой, отмеченное еще на первой позиции. По поводу этого комментатор Чжэн Хай-жу говорит: «Победа над великими войсками — это не победа над третьей и четвертой позициями (которыми отграничена от пятой вторая), а победа над этими позициями в собственной душе. Как только личные помыслы возникают внутри, так благородные люди оказываются разграниченными девятью заставами. Какая это громадная трудность: победить себя. Без великих войск справишься ли с ней?» А другой комментатор, Ян Чэн-чжай*[221], замечает: «Нет большего войска, чем твое сознание. Оружие и щиты перед ним — мелочь». Так, отрешившись от своей личной ограниченности, можно рассчитывать на встречу с единомышленниками. Текст говорит об этом так:

Сильная черта на пятом [месте].
Единомышленникам — сначала возгласы и вопли,
а потом смех. Великие войска побеждены, [и будет] встреча.

6

Все положительно действующее в переразвитии оказывается дурным. Бесстрастность, столь необходимая для достижения единодушия, здесь, когда цель уже достигнута, оказывается безразличием. Процесс уже не в центре внимания, а на окраине. Поэтому не будет ни раскаяния, ни другой эмоции. Но в безразличии намечается антитеза данной ситуации: оставленность. Су Мэй-шань по этому поводу пишет: «Нет того, к чему тяготеешь в единении, поэтому нет и раскаяния. Никто не стоит рядом, поэтому и стремление еще не достижимо». Можно было бы здесь ожи-

дать раскаяния. Однако безразличие снимает его, но это не понятно само собою, поэтому текст прямо указывает на отсутствие раскаяния:

Наверху сильная черта.

Единомышленники на окраине. Не будет раскаяния.

[№ 14] Да ю. Обладание великим (Владение многими)

После уничтожения упадка и совместного действия единомышленников все оказывается в их руках. Они сообща обладают великим. Поэтому никакие препятствия на их пути развития невозможны, и их развитие идет так, как оно изначально задумано. Это выражено и в символике гексаграммы, где пятая слабая черта является центром тяготения всех остальных черт. Она обладает ими всеми. Это и есть обладание великим, т.е. всеми элементами света. Они действуют все сообща, поэтому, как и в предыдущей ситуации, совместимость действия здесь особо подчеркивается. Но здесь рассматривается лишь самый момент такого великого обладания, без указания на силы и качество, возникающие и необходимые на данной ступени. Одно из таких качеств как этически необходимое — «уступчивость» — будет рассмотрено отдельно в следующей гексаграмме. Здесь же идет речь лишь о том, что в данной ситуации, несмотря на ее благоприятность, все же необходима полная активность. Она необходима как со стороны обладателя, так и со стороны его великих владений. Только тогда в конкретных условиях отдельных позиций может происходить то, о чем говорит основной текст гексаграммы:

Обладание великим.

Изначальное развитие.

1

Владение многим вызывает опасение в том, что это потребует слишком больших и разносторонних связей, между которыми могут оказаться и связи с тем, что наносит ущерб. Конечно, такое отсутствие общения с вредным не заслуживает порицания, но полная безупречность и на будущее достижима лишь в том случае, если поставить препятствия даже самой возможности общения с вредным. Осуществление зависит от развития того, кого это касается. На первых ступенях создание таких препятствий сводится к системе запретов. Но они отпадают по отношению к тому, кто уже достиг идеальной чистоты. Вредное влияние на него не может быть оказано, даже если он общается с самым низким и переразвитым. Эти влияния ограничены уже в силу его чистоты. Однако текст без разграничений говорит об этом:

В начале сильная черта.

Отсутствие связей с вредным — не хула.

[Поставь им] затруднения, и тогда хулы не будет.

2

Во внутреннем апогее обладания великими достижениями на первый план выступает возможность самого широкого усвоения воспринимаемого материала. Символически это выражается в правильном соответствии внутреннего (вторая черта) и внешнего (пятая черта). Этим определяется и возможность экспансии действия. Конечно, это не дается

автоматически, а требует развития некоторой культуры сознания; для недостаточно развитого человека так же, как для человека, ушедшего в своем развитии вперед, необходима деятельность, направленная на благо остальным людям. Только при этом достижимо то, что выражено в следующем образе текста:

Сильная черта на втором [месте].
Большая колесница — для того, чтобы [ее] нагрузить.
[Ей] есть куда отправиться. Хулы не будет.

3

Общность действия, о которой говорилось во введении, здесь особенно необходима. Символом такого обобщения многих людей в древнем Китае мыслился князь. Даже само слово «князь» — *гун* — сохранило не менее частое значение «общий»*[222]. Только при наличии этого качества возможно здесь движение вверх. Но при таком восхождении человек недостаточно развитой — этически ничтожный — может из-за радости и эгоистического наслаждения подъемом отклониться от намеченной цели. В этом сказывается положение кризиса, заметное даже в столь благоприятной ситуации. Только вполне совершенный человек может не погибнуть от этой надвигающейся на него радости. Для рядового человека здесь нужна особая тренировка ума, которая не под силу этически отсталому человеку. В этом смысле приходится понимать слова текста:

Сильная черта на третьем [месте].
Князю надо проникнуть к сыну неба.
Ничтожным людям это невозможно.

4

Если третья позиция, как правило, выражает кризис перехода от внутреннего к внешнему, то четвертая позиция выражает уже погружение во внешнее, в «иное». С этим необходимо связано некое настроение самоотрешенности, которое можно усмотреть при внимательном изучении всех текстов четвертой позиции. Это достигается, следовательно, лишь герменевтически, а не из комментаторской литературы. Однако и лучшие комментаторы смутно сознавали эту закономерность текста и на своем языке соответственно выражали ее. Наиболее выпукло это в применении к данной гексаграмме у Оу-и, одного из самых вдумчивых истолкователей. В общем разграничивая приложимость данной гексаграммы к человеку, лишь начинающему свой познавательный путь, и к человеку, достигшему на этом пути совершенства, он здесь, несмотря на их различие, по-разному говорит об одном: о том идеале, который в истории буддийской философии выразился в основном учении махаяны — в мотиве самоотдачи во имя других. Это противопоставляется эгоцентрическому развитию школы шраваков и пратьекабудд*[223]. Допускается, что и эти школы приводят к познанию истины, но лишь через самоотрешение возможно подняться к истинному познанию ее. Эта мысль нашего комментатора напоминает формулу Гете: «Das Was bedenke, mehr bedenke Wie».*[224] В ситуации обладания великим, конечно, возможно достичь пышности в личных владениях, но на позиции самоотрешенности необходимо отказаться от личного обладания ради общ-

ности обладания. Только так здесь достижима безупречность, о которой говорится в тексте, и «ясность», которой она парафразируется в четвертом слое. В тексте читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
Отрицай свою пышность. Хулы не будет.

5

Данная позиция выражает положение, в котором свободно, без принуждения себя к чему-либо человек проявляет с наибольшей очевидностью существо всей ситуации. Это — положение, в котором он в полной правдивости владеет многим. Именно здесь ему доступно также и самое интенсивное общение с людьми. Но они могли бы злоупотреблять этим, если бы не другое, совершенно необходимое для человека в таком положении. Это его суровая строгость. Так, направляя людей, он выдвигает лучших из них и подавляет все дурное в них. Такое очищение необходимо для достижения следующей ступени, на которой должны исчезнуть грани социальной иерархии. В краткой формуле выражает это текст:

Слабая черта на пятом [месте].
В такой правдивости [будь] общителен и строг!
Счастье.

6

Тяготение всех предыдущих позиций к пятой было окрашено общим тоном подъема к высшему. Однако и шестая позиция представляет здесь силу, которая, несмотря на высоту своего положения, склоняется перед низшей, но в данной ситуации главной силой пятой черты. «Трудно дается это человеку, поэтому небо должно непременно помочь ему в этом», — восклицает по поводу данного текста Итō Тōгай. И текст почти до многословия, чуждого «Книге», подчеркивает удачность данного положения, в котором уже намечается зачаток ситуации, выраженной в следующей гексаграмме Смирение. Текст здесь следующий:

Наверху сильная черта.
Само небо благословляет на это.
Счастье. Ничего неблагоприятного.

[№ 15] Цянь. Смирение

Обладание великим достоянием, всей полнотой мира, могло бы быть конечной целью, если бы в мире допускалась возможность остановки. Но основным положением является учение об изменчивости, о непрерывной подвижности мира и о том, как должен человек гармонически включаться в это движение. Поэтому остановка в развитии является не остановкой, а отставанием, вызывающим конфликт с мировым развитием. Поэтому, если остановиться даже на высоте величайших достижений, то и в такой остановке не будет правильного отношения к миру. Но двигаться прямолинейно дальше уже нельзя, ибо на предыдущей ступени достигнуто все, чего надо было достигнуть. Следовательно, только полный отказ от уже достигнутого может гарантировать возможность дальнейшего развития, идущего в ногу с развитием мира.

Такой необходимый отказ от личных достижений называется «смирение» и выражается в образе самой гексаграммы, в которой под знаком земли (Кунь) помещен знак горы (Гэнь). Гора должна вообще возвышаться над землей, и если она находится под землей, то в этом с предельной лаконичностью выражен образ смирения. Такое положение не должно отпугивать человека, ибо только в нем здесь возможно дальнейшее развитие, причем это развитие должно быть плодотворным: оно должно быть доведено до конца, до завершения. В этом смысле в тексте говорится:

Смирение.

Развитие. Благородному человеку предстоит завершение.

1

На первой ступени смирение показывается в самой интенсивной, но и в самой общей форме. Поэтому невозможно конкретизировать его в специфическом образе. Возможно лишь указать на то, что человеку, обладающему данным свойством, предстоит необходимость преодоления громадных трудностей, ибо благодаря этому свойству он предрасположен к такому преодолению. Это понятно, так как здесь данное свойство рассматривается в его невыявленном состоянии, а потому не указывается его практическое приложение; с другой стороны, оно, судя по композиции «Книги перемен», присуще человеку, который на предыдущих этапах достиг уже громадных результатов и потому способен на преодоление самых больших трудностей. Текст выражает это так:

В начале слабая черта.
Смиренный из смиренных благородный человек.
[Ему] надо переходить вброд через великую реку.
Счастье.

2

На второй позиции возникает нечто вроде конфликта между спецификой всей гексаграммы (смирения, т.е. невыявленности, отступления в тень и т.п.) и характером второй позиции, смысл которой состоит в том, что на ней выявляются внутренние качества. На разрешение этого противоречия оказывает влияние и то, что данная позиция предваряет следующую, на которой самым интенсивным образом проявляется содержание понятия смирения. В результате оказывается, что выявление внутреннего свойства здесь все же происходит, но это свойство — смирение, т.е. то, что не может выражать себя само, а выражается лишь в самоотдаче, в созвучии с тем, что выражает себя. Гармоничность развития здесь может быть легко нарушена тем, что внимание, уделяемое выражению собственного свойства, будет сильнее самого свойства — смирения: невыражения себя в первую очередь. Поэтому к счастливому исходу здесь приводит лишь стойкое и непоколебимое смирение, или, как об этом говорит текст:

Слабая черта на втором [месте].

Созвучное смирение. Стойкость — к счастью.

3

Момент кризиса здесь выражен уже в самом образе триграммы. В образе «гора» третья черта как самая вознесенная изображает специфику возвышающейся горы. Но на этой позиции именно происходит соприкосновение «горы» с «землей», и именно высшей точки горы с низшей областью земли. Так содержание смирения здесь выступает с особенной силой; но именно благодаря этому и для обладания таким смирением необходимо наибольшее напряжение. Только интенсивным трудом достигается смирение; оно подлинно может быть выражено в образе горы (смысл ее — возвышаться), но склонившейся ниже земли, которая должна быть ниже всего. И только человек, обладающий таким выработанным смирением, может довести свое дело до конца и, выполнив все, что требуется временем и положением, встать в правильное отношение к мировому свершению, т.е. достигнуть счастья. Такой человек если для себя и достиг уже в прошлом полной победы над всяким злом, то здесь вторично вступает с ним в борьбу, для того чтобы своей борьбой подать пример другим. Поэтому и в тексте говорится:

Сильная черта на третьем [месте].
Смиренному от трудов [своих] благородному человеку
предстоит завершение [его дел].
Счастье.

4

Мы видели, что свойство предыдущей позиции оказывает влияние на свойство второй позиции. Но на третьей позиции это свойство вырабатывается лишь путем определенных усилий. На четвертой позиции оно уже выработано, и если на предыдущей ступени смирение оказывалось действующим вовне вследствие усилий (что стоит в соответствии с символом сильной черты), то здесь (где позиция занята слабой чертой) воздействие силы и принуждения уже невозможно. Но на четвертой позиции само *наличие* выработанного свойства может оказывать воздействие на иное. Это свойство действует как увлекающий пример. Поэтому все действие здесь свободно и не встречает никаких препятствий. Вот почему и в тексте сказано:

Слабая черта на четвертом [месте].
Ничего неблагоприятного.
Манящее смирение.

5

Свойства, выраженные на третьей позиции, находили поддержку в своем окружении. Изнутри там действовало «созвучное смирение», создающее резонанс, извне действовало «манящее смирение», которое является лишь дальнейшим развитием свойств третьей ступени. Здесь же, на пятой позиции, обстоятельства иные: изнутри действует четвертая позиция, лишенная собственных сил, а вовне — шестая, которая, как правило, символизирует уже утрату свойств данной гексаграммы. Поэтому здесь невозможно ожидать поддержки из окружения, от «соседей». Деятельность здесь возможна лишь как совершенно самостоятельная. Но в силу всего предыдущего процесса качество смирения доведено уже до такой полноты и совершенства, что даже для действий, противоположных действию смирения, последнее все же является наиболее

характерным, и поэтому даже такая деятельность не вступает в конфликт с общей ситуацией и не встречает ничего не благоприятствующего ей. Это находит в тексте следующее выражение:

Слабая черта на пятом [месте].
Не разбогатеешь от соседей своих.
Благоприятна необходимость совершить карающее нападение.
Ничего неблагоприятного.

6

На шестой позиции ситуация и ее характерные черты подходят к концу, теряют свою специфичность. Так и здесь, смирение остается лишь как отзвук прошлого, тех трудов, которые упоминаются на третьей позиции. Зато агрессивность, начавшаяся на предыдущей, пятой позиции, получает еще большее развитие, особенно как необходимость подчинить себе то, что вышло из повиновения, ибо здесь уже не действуют ни мощь усилий, как на третьей позиции, ни заманчивость примера, как на четвертой. Здесь основной тон смирения уже только звучит, но не действует, и ограничение, исходящее от смирения, отступает, ибо оно должно уступить место дальнейшей ситуации Вольность, для которой характерно отсутствие ограничений. Поэтому здесь обстановка благоприятствует действиям, далеким от смирения. В тексте это выражено следующим образом:

Наверху слабая черта.
Звучащее смирение. Благоприятствует необходимости
двинуть войска и пойти на города и царства.

[№ 16] Юй. Вольность

Смирение, которое описано в предыдущей гексаграмме, дает прежде всего возможность сближения высших с низшими, уравнивает их. Поэтому оно и обеспечивает равные условия для всех, и с него может начаться новый цикл развития. Оно лишь почва, на которой начинают снова действовать силы развития, идущие из глубины вовне. Это положение выражено в настоящей гексаграмме, где внизу мы видим знак земли (Кунь), однородность черт которого выражает равенство. Над землей, вовне, расположен знак молнии (Чжэнь), сущность которого — активность, проявляющаяся изнутри вовне. Ничто не предстоит и не препятствует этой активности. Она находится в условиях полной свободы — *вольности*. Но если такая вольность ничем и не ограничена извне, то она все же должна быть ограничена сама собой, ибо иначе она рискует превратиться в хаос. (Так и подлинный художник, свободный в своем творчестве, должен сам для себя выбрать законы творчества и подчиниться им, иначе не гармония будет в его произведениях, а произвол.) Такое необходимое самоограничение должно развиваться как на пути утверждения положительных элементов (представителей того, что действует из центра вовне), так и на пути поражения отрицательных сил, на пути их завоевания. «Книга перемен» сложилась в условиях феодального общества и в среде носителей феодальной власти. Неудивительно, что эти мысли здесь облечены в следующие образы:

Вольность.
Благоприятствует возведению [на престол] феодалов и движению войск.

1

Вся эта ситуация должна рассматриваться под знаком учения об изменчивости мира, а именно: «когда расцвет достигает полноты, необходимо наступает упадок». Поэтому и вольность ни на минуту не должна отстранять бдительность. Это особенно применимо к первой позиции, которая, согласно традиции, обозначает того, кто, не обладая еще развитыми силами, сам действовать еще не может и, ничего не предпринимая к своему усовершенствованию, только вторит силам, задающим тон. Естественно, такая деятельность не приводит к счастью. Поэтому в тексте мы читаем:

В начале слабая черта.
Созвучие вольности.
Несчастье.

2

Вольность, угрожающая превратиться в хаос, более всего нуждается в самоограничении, которое может исходить из сосредоточенного покоя. Он именно выражается на этой второй позиции (центральной — «сосредоточенность» в триграмме Земля, знаменующей покой). И именно эти качества дают возможность совершенно отчетливого рассмотрения мира, при котором собственное движение не искажает его перспективы. Поэтому именно здесь возможно моментальное восприятие его, включающее в себя и предвидение наступающих, но еще не сложившихся событий. Здесь совершенно излишне ждать целый день, пока не будет достигнуто познание. Поэтому и в тексте мы находим соответствующие образы, достаточно выразительные, несмотря на их спорадичность:

Слабая черта на втором [месте].
Крепче, чем камень...
Не до конца дня.
Стойкость — к счастью.

3

На третьей позиции характеризуется ситуация кризиса при переходе от сосредоточенного покоя к действию вольности. Последняя здесь настолько близка, что заслоняет собою все остальное, всю необходимость самоограничения и бдительности. Здесь легко «заглядеться» на вольность, а тем самым допустить задержку развития, «промедлить». Но всякое промедление есть отставание и упущение, в котором придется раскаяться. Поэтому и текст предостерегает:

Слабая черта на третьем [месте].
Заглядишься на вольность — раскаешься.
[Ибо] промедлишь, и будет раскаяние.

4

Эта позиция, единственная занятая сильной чертой, является главной во всей гексаграмме Вольность. Все остальные позиции относятся к ней лишь как подсобные. Все их силы группируются вокруг нее, как волосы, «покрывающие шпильку», группируются вокруг нее в прическе. Это особенно возможно потому, что именно здесь может проявиться вольность (активная сильная черта в триграмме Молния), лежащая на подготовленной почве (триграмме Земля, знаменующей покой и стойкость).

Здесь возможно достижение самых широких целей и неуместно никакое сомнение. Поэтому и в тексте мы находим афоризм, полный бодрости:

Сильная черта на четвертом [месте].
Исходи из вольности. Обладание великим — доступно.
Не сомневайся. Друзья [соберутся вокруг тебя, как волосы], покрывающие шпильку.

5

Как уже было указано, в данной гексаграмме главная позиция — четвертая, и ей подчинены остальные. Но пятая и шестая — расположены над ней, это выражает их переразвитие, чрезмерность качеств, что рассматривается как отрицательное явление; так и стойкость, развитая чрезмерно, доводит до болезненности. Положение это было бы совершенно несчастливым, если бы не сосредоточенность, сохраняемая навсегда и выраженная пятой, центральной и, как правило, благоприятной позицией. Поэтому и в тексте читаем:

Слабая черта на пятом [месте].
Стойкость — к болезни.
Постоянное не умрет.

6

На верхней позиции, как мы уже неоднократно видели, наступает конец данной ситуации. Она омрачается еще и тем, что эта верхняя позиция представляет собою увлечение в «пустую абстракцию» как результат переразвития данного процесса. В тексте сказано:

Наверху слабая черта.
Омраченная вольность.
[В] становлении будет чрезмерность*[225]. [Но] хулы не будет.

[№ 17] Суй. Последование

Вольность, очерченная в предыдущей гексаграмме, создает те условия общего равенства, в которых господствует настроение радости. Поэтому она подготавливает данную ситуацию свободного и радостного последования за ведущим человеком, ибо здесь имеются в виду прежде всего те обстоятельства, при которых низшие добровольно подчиняются более развитому человеку и следуют за ним, охваченные его идеями. — Так же и в сфере познания, когда наступило не только само познание объекта, но и радость познания, тогда ничего не остается больше, как только в познании объективно существующего обрести свободу в подчинении объективной истине. Так наступает то развитие познающего, которое коренится в изначальной объективности мира. Однако при таком развитии необходимо для благоприятного исхода стойкое владение собой, ибо если здесь сам познающий управляет собою через объективное познание, то, чтобы последовать за истиной, он должен сам подчинить себя ей и стойко соблюдать это подчинение. Только тогда он может избежать надвигающейся порчи, о которой будет речь в следующей гексаграмме. Лишь при соблюдении указанного поведения можно рассчитывать на благополучный исход последования. И в тексте читаем:

Последование.
Изначальное развитие.
Благоприятна стойкость. Хулы не будет.

1

В ситуации последования существенна полная согласованность с требованиями времени. Потому самое важное здесь — это неизменно следить за изменениями ведущего и правящего и следовать за ними. Однако это не должно быть доводимо до крайности, до беспринципного подчинения правителю, наоборот, только стойкость дает правильное и счастливое начало процесса последования, суть которого в том, чтобы человек сдвинулся с косно занимаемой им позиции и вне своих владений достиг успеха. Исходя из этих мыслей, мы можем понять текст:

В начале сильная черта.
В правящем предстоит перемена*[226].
Стойкость — к счастью. Выйдешь за ворота,
  [в твоих] связях будет успех.

2

Каждая ступень, следующая после предыдущей, представляет собою более развитые и совершенные силы. В данной ситуации особенно приходится подчеркнуть, что все менее развитое должно для своего развития следовать за более развитым. Поэтому конкретно, в условиях, описываемых второй позицией данной гексаграммы, особенно необходимо последование за высшими, более развитыми силами. Но именно здесь есть опасность отдаться лишь одному импульсу последования, очерченному на предыдущей ступени, ибо это сильный импульс (символизирован сильной чертой, единственной в нижней триграмме, суть которой — движение). Поэтому текст предупреждает:

Слабая черта на втором [месте].
Если свяжешься с младенцем, то утратишь возмужалых.

3

Невозможно одновременно движение вперед и назад. Нельзя последовать одновременно и за развитым, и за отставшим. На этой позиции кризиса должен быть произведен решительный выбор. Но всякий выбор по сути своей связан с утратой отвергнутого. Эта утрата может заслонить собой все переживание и сбить человека с правильного направления. Но оно должно быть в полной стойкости соблюдено тем, кто его выбрал. В пояснение такой ситуации текст говорит:

Слабая черта на третьем [месте].
Если свяжешься с возмужалым, то утратишь младенца.
Но впоследствии будешь искать и обретешь.
Благоприятно пребывать в стойкости.

4

Если в ситуации последования и обретается что-либо, то суть не в обретении, а в самом последовании. Однако легко может случиться, что обретенное настолько занимает человека, что он стремится лишь стойко сохранить его, забывая о том, что в данной ситуации его задача лишь последование за более развитым. Поступив так, человек попадает в конфликт с требованиями времени, поэтому его ждет несчастье. Если же, наоборот, обладая правдой, он не сойдет со своего правильного *пути*,

то никакая хула не может угрожать ему. В этом смысле говорится в тексте:

Сильная черта на четвертом [месте].
Если в последовании будет захват и пребудешь стойким,
то будет несчастье. Если же, владея правдой, пребудешь на пути и от него будет ясность, то какая может быть хула?

5

Если то, что представлено пятой позицией, и является тем высшим, за чем следует все остальное в данной ситуации, то и во всех предыдущих позициях (по комментаторской литературе, во всех, кроме третьей) есть нечто положительное и прекрасное, что присуще им. Поэтому на данной ведущей позиции необходимо найти совершенно правильное отношение к этому подлинно прекрасному. Тогда данная позиция будет выражать специфическую черту последования — гармоническое включение личного в общественное, т.е. то, что в терминологии «Книги перемен» называется счастьем. Для этого нужна громадная сила доверия и правдивости, которую не могут поколебать сомнения. Эта сила символизирована сильной чертой, занимающей по норме пятую, наиболее деятельную позицию. Поэтому в лаконическом тексте мы находим:

Сильная черта на пятом [месте].
Будь правдив по отношению к прекрасному.
Счастье.

6

Если на данной позиции и необходимо соединиться с тем, что добыто на предыдущей, то это уже нельзя считать простым последованием за высшим, ибо предыдущая позиция ниже, чем данная. Впрочем, эта именно невозможность последования совершенно понятна, если принять во внимание то, что на этой позиции кончается ситуация последования. Однако в пройденных этапах многое достигнуто, и нецелесообразно рвать с ним. Поэтому здесь рекомендуется восстановить связь с ним. Восстанавливаемая связь с прошлым образно выражается в необходимости жертвоприношения у западной горы (т.е. горы Ци, которая для племени Чжоу, в чьей среде сложилась «Книга», была на западе). У этой горы племя Чжоу начало свою жизнь. Поэтому жертвоприношение у западной горы — равнозначно восстановлению отношений с предками, т.е. связи с достигнутым развитием в предыдущем. В тексте мы читаем:

Наверху слабая черта.
Свяжись с тем, что добыто, соединись с тем, за кем
следуешь.
Царю надо совершить жертвоприношение
у западной горы.

[№ 18] Гу. [Исправление] порчи*[227]

Идеограмма, которой обозначается данное понятие, изображает собою чашку, в которой, оттого что ею давно не пользовались, завелись черви. Так изображается понятие порчи. Но оно понимается и в переносном значении слова: мир и спокойствие, которые слишком долго сковывали косной спячкой страну, приводят к процессам порчи и разложения в ней.

Так и атмосфера радостного последования допустима лишь на время. Когда же она затягивается, даже и в ней начинается процесс разложения. — Так и в познании, когда ощущаются первые результаты, человек, с легкостью остановившийся на них, может и не заметить, что дальнейший познавательный процесс искажается влиянием прежних привычных, но неправильных представлений. В конце концов, их примесь начинает сказываться с такой силой, что для всей ситуации становится характерной эта порча познания, а не оно само. Но все вышеизложенное лишь одна сторона дела. Другая же состоит в том, что данная ситуация — это не только порча, но и исправление доведенного отцами до порчи. Эта порча — лишь начальная исходная точка для исправления порчи, исправления, которому предстоит развитие. Условия благоприятствуют этому делу, хотя оно и трудно, и опасно, как «брод через великую реку». Но несмотря на это, здесь нужны полная обдуманность действий и активное укрепление достигнутых результатов. Здесь, как говорит Оу-и, «нужны три дня для предварительной подготовки себя [к действию] и три дня для последующего закрепления [его результатов]». Поэтому и в тексте мы находим:

[Исправление] порчи.
Изначальное развитие.
Благоприятен брод через великую реку. [Будь бдителен]
за три дня до начала и три дня после начала.

1

Всякая порча — это результат не одного дня, она появляется после многих поколений, если они были нерадивы в каком-нибудь отношении. Поэтому здесь, на протяжении описания всего процесса, постоянно говорится о том, что испорчено предками и исправляется потомками. Такая мысль могла получить особенное развитие в классической стране культа предков — в Китае. Весь смысл бытия сына — исправить то, что испорчено отцом. Но на первой позиции имеется в виду еще неглубокая порча, поэтому, несмотря на опасность положения, исход можно ожидать счастливым. Вот почему в тексте сказано:

В начале слабая черта.
Исправление испорченного отцом.
[Для этого] есть сын.
Предкам не будет хулы.
Опасность, но, в конце концов, — счастье.

2

Вторая позиция — это уже более глубокая порча, более интенсивный процесс. Исправление здесь осложнено тем, что вторая позиция как четная предрасположена к пассивности, а для исправления нужна активность. Кроме того, здесь при исправлении проступков матери встает внутренне противоречивая проблема: чувство долга требует исправить проступок матери, но чувство любви к ней не допускает вмешиваться в то, что ею оставлено. И все-таки это положение небезвыходно. Для него только необходима большая активность. Ее наличие символизировано тем, что эта позиция занята активной, сильной чертой. Если эта активность приведена в действие, то исправление возможно, исправление, которое было

бы невозможным, если бы человек остался стойким, остался косным. Поэтому и в тексте читаем.

Сильная черта на втором [месте].
Исправление испорченного матерью.
Нельзя быть стойким.

3

Здесь положение отличается от предшествующего только тем, что при нем уже невозможна та мягкость и осторожность, с которой можно было действовать на предыдущей позиции. Поэтому и действие может привести к некоторому раскаянию в нем. Однако необходимость исправления порчи, основное содержание всей ситуации, — здесь самое важное, и, несмотря на некоторую осложненность процесса, он не будет иметь дурного исхода. Поэтому в тексте говорится:

Сильная черта на третьем [месте].
Исправление испорченного отцом.
В мелочах будет раскаяние.
Не будет большой хулы.

4

Основной смысл четвертой позиции — самоотдача, ибо здесь уже совершен переход от внутреннего к внешнему, от себя к иному. В данной ситуации это означает отказ от своей деятельности (от исправления) и отдачу себя окружению, но в нем — порча. Поэтому здесь лишь увеличивается порча, допущенная предками, и лучше воздержаться от деятельности и переждать время, ибо если, наоборот, выступить, т.е. проявить свою деятельность, лишь усугубляющую порчу, то об этом придется пожалеть, когда наступит пора, более предрасположенная для деятельности. Поэтому текст предостерегает:

Слабая черта на четвертом [месте].
Усугубление испорченного отцом.
Если выступишь, то увидишь сожаление.

5

Пятая позиция — позиция максимального раскрытия внутренних сил и способностей вовне. Здесь объединяются все положительные достижения предыдущих позиций. С этой позиции легче всего управлять всеми носителями положительных сил. Именно в данный момент возможна похвала им. Поэтому лаконичный текст говорит только:

Слабая черта на пятом [месте].
Исправление испорченного отцом.
Необходима хвала.

6

Верхняя позиция — это момент, когда отступает на задний план специфика данной ситуации. Если все черты, бывшие прежде, символизируют то или иное участие в исправлении порчи, то данная позиция не имеет отношения к самой порче и в силу этого не участвует в ее исправлении. Здесь человек не участвует в жизни других людей, что на языке «Книги перемен», памятника феодальной эпохи, называется не служить

государю. Он — выше жизни государства. Он сам может прославить и оценить свои дела. Поэтому и в тексте читаем:

Наверху сильная черта.
Не служи царю и князю,
Возвеличишь и оценишь свое дело.

[№ 19] Линь. Посещение

В результате процесса, описанного в предыдущей гексаграмме, устраняются элементы дисгармонии, т.е. того, что как нечто унаследованное от предков чуждо данному времени и, не находя в нем применения, обречено на разложение. Но когда эти пережитки устранены, возможно взаимное сближение оставшихся элементов, которому уже ничто не мешает. — Так и в познании, когда удается освободиться от пережиточных предвзятых мнений, тогда возможно сближение с объектом, т.е. его познание. Это называется «посещением». Однако сближаться следует не с чем угодно. Ибо ситуация, прямо противоположная данной, — бегство, — такова, что сближение с ней принципиально обречено на неудачу. Гексаграмма, выражающая это бегство, приурочена к восьмой луне китайского календаря*[228]. Потому «восьмая луна» метафорически обозначает «бегство». Вот почему в пору Посещения, если даже развиваются изначальные импульсы, которым благоприятствует здесь стойкое свойство данной ситуации, все равно человек приходит к несчастью, когда он приближается к восьмой луне, или, словами текста:

Посещение.
Изначальное развитие; благоприятна стойкость.
При достижении восьмой луны будет несчастье.

1

Как для исправления порчи необходима твердая решительность, так для сближающего посещения нужна мягкость и человечность. Как для искоренения одичалого варварства нужно вмешательство силы, так и для дальнейшего культурного развития необходима любовь и сострадание к тому, кого надо развивать. — Так же и в познании: как для устранения ошибочных и предвзятых мнений нужна сила знания, приобретенного в прежнем опыте, так для того, чтобы проникнуть в новую идею, «посетить» ее, еще не известную, необходима созерцательная сила нового акта познания. Но поскольку на данной позиции напряженность, охарактеризованная сильной чертой, все больше и больше возрастает, постольку возможно посещение всего без различия. Но это — переразвитие. Потому текст напоминает о стойком соблюдении рамок и мер, говоря:

В начале сильная черта.
Всеобщее посещение.
Стойкость — к счастью.

2

На данной позиции условия в основном остаются такими же; только правильное прохождение предыдущей ступени гарантирует уравновешенность сил, характерную для серединной, второй позиции. В этом положении сама ситуация обеспечивает продвижение вперед, для которого

излишне предостережение, указанное на предыдущей ступени. Поэтому в тексте мы находим только:

Сильная черта на втором [месте].
Всеобщее посещение.
Счастье.
Ничего неблагоприятного.

3

Опять наступает момент активного действия, но в нем действующими оказываются податливые способности, характерные для данной ситуации вообще и выраженные тем, что нечетная позиция занята слабой чертой. Если здесь и возможна активность, то она все же не выходит за пределы личных переживаний. Ими можно наслаждаться, но ничто не благоприятствует им вовне, где они и не проявляются. Однако это положение кризиса небезвыходно, ибо при достаточной заботливости можно избежать порицания за свои действия. В тексте здесь сказано:

Слабая черта на третьем [месте].
Сладостное посещение.
Ничего благоприятного.
Но если уж озаботишься этим, хулы не будет.

4

Как мы уже не раз видели, смысл четвертой позиции — это самоотдача. Но не всегда она совершается беспрепятственно. Здесь же для нее условия особенно благоприятствуют, ибо по содержанию Посещения ее смысл — приход к иному, который тем более возможен, что для данной позиции в этой гексаграмме существует правильное соответствие с первой чертой. Здесь достигается то, что намечалось на первой позиции. Там действовало еще знание, сложившееся в прошлом опыте, здесь же достигается знание, приобретаемое вновь. Поэтому в тексте мы находим:

Слабая черта на четвертом [месте].
Достигающее посещение.
Хулы не будет.

5

Как и на предыдущей ступени, здесь действует благотворно соответствие со второй чертой. Оно дает гармоническое познание, ибо для второй позиции характерно действие нового акта познания в пределах накопленного опыта, здесь же обратно: действие накопленного опыта в новом акте познания. Такое знание господствует над познаваемым, вполне овладевает материалом познания. Об этом синтезирующем познании в тексте читаем:

Слабая черта на пятом [месте].
Познанное посещение.
Подобающее великому государю.
Счастье.

6

После того, как при наличии подлинного знания совершено посещение, в последнем уже ничего нового не предстоит узнать. Уже известно, что все известно, а следовательно, невозможно и не нужно скрывать что-либо, т.е. возможна и необходима полная искренность в посещении.

Собственно, активный процесс в посещении уже завершился и может лишь углубляться, но углубляться настолько, что в новом акте познания достигается такая полнота его, при которой непосредственно в нем содержится и весь прежде накопленный опыт и знание. Им может удовлетвориться человек, ибо процесс посещения здесь кончается, и вне познаваемого ничего не остается. Но это не обозначает еще остановки, за которую может грозить хула. Поэтому и в тексте говорится:

Наверху слабая черта.
Искреннее посещение.
Счастье.
Хулы не будет.

[№ 20] Гуань. Созерцание

Созерцание, которое подразумевается здесь, рассматривается в комментаторской литературе с двух сторон. Во-первых, со стороны созерцаемого и, во-вторых, со стороны созерцающего. Когда благодаря высочайшим положительным качествам уже достигнуто единение, охарактеризованное в предыдущей ситуации, тогда человек, обладающий этими качествами, не может оставаться незамеченным другими людьми. Так же и философская концепция, которая благодаря процессу приближения, описываемому в предыдущей гексаграмме, сделана доступной для людей, становится объектом их умозрения. В таком смысле и данный человек, и данная концепция выступают как объекты созерцания. С другой стороны, когда наше познание в его новом акте приближено к объекту познания и вполне покоится на правильно подготовленном основании мышления и воли, когда оно освобождено от сомнений, тогда для него наступает момент созерцания. Если это даже только момент, все-таки он тоже имеет свои специфические черты. Это момент, противоположный деятельности во внешнем. Все для нее уже подготовлено, но человек на мгновение (а в некоторых случаях на известный промежуток времени) отстраняется от деятельности вовне и концентрирует свои силы на самом познавательном созерцании, которое является тоже деятельностью, но деятельностью познания. Последнее, конечно, подготовлено предшествующей деятельностью. Кроме того, этот момент со стороны его содержания характеризуется полной правдивостью внутри и ее внешним проявлением — строгостью и искренностью. В тексте эти характеристики выражены следующим образом:

Созерцание.
Умой руки, но не приступай к жертвоприношению.
Обладая правдой, будь нелицеприятен и строг*[229].

1

Если на языке «Книги перемен» «ничтожные люди» и противопоставляются «благородному человеку» с этической точки зрения, то их низкий моральный уровень здесь рассматривается как функция их познавательной недоразвитости. Поэтому их нельзя обвинять в познавательной близорукости, ибо в отношении познания они юны, а от юноши невозможно требовать дальновидности. Но дело обстоит иначе, если недальновидностью созерцания обладает «благородный человек». Для него она есть результат недомыслия, т.е. проступка перед своей собственной позна-

вательной жизнью. Наличие недальновидности может привести благородного человека только к сожалению. Здесь, на первой позиции, лишь начало процесса созерцания, это созерцание юноши, о котором в тексте сказано:

В начале слабая черта.
Юношеское созерцание.
Ничтожному человеку не будет хулы.
Благородному человеку — сожаление.

2

Недальновидность созерцания — это его замкнутость в узкой сфере своего эгоистического бытия. Но созерцание должно расширяться и расти. Поэтому созерцание должно пробиться сквозь эту ограниченность. Сначала лишь в некоторых отношениях оно может выйти за эти пределы. Они точно стена, окружающая человека, и на этой ступени он получает лишь незначительную возможность выглянуть вовне, точно посмотреть сквозь *щель* забора. Если на этой ступени еще возможно стойко оставаться женщине, которая, как полагали в древнем Китае, предрасположена к тому, чтобы пребывать внутри, далеко от внешней деятельности, то эта ступень никак не может удовлетворить человека, стремящегося к прогрессирующему развитию созерцания. Поэтому в тексте мы находим:

Слабая черта на втором [месте].
Созерцание сквозь щель*[230].
Благоприятна стойкость женщины.

3

Когда наступает выход из внутреннего во внешнее, то внутреннее тоже становится внешним и доступным для объективного рассмотрения. Здесь собственная жизнь предстает человеку как обширная панорама, и в ней человек созерцает отливы и приливы, выступления к активности вовне и отступления вовнутрь для собственного усовершенствования. Эту широкую созерцательную мысль текст облекает в лаконичную формулу:

Слабая черта на третьем [месте].
Созерцай наступления и отступления собственной жизни.

4

Созерцание должно расшириться еще более. Уже и рамки целой жизни для него должны стать тесными, ибо хотя это и целая жизнь, но все же лишь индивидуальная жизнь одного человека. Здесь созерцание должно выйти и за эти пределы. Его объектом должны стать «блеск всей страны», лучшие стороны жизни общества, то, что в нем выработано как ценности, перерастающие ограниченность эпохи. Такой человек, который способен на это расширенное созерцание, был достоин, по древнекитайским представлениям, быть принятым как гость у царя. Текст об этом говорит следующим образом:

Слабая черта на четвертом [месте].
Созерцай блеск страны.
Благоприятно тому, чтобы быть принятым
как гость у царя.

5

При правильном развитии после созерцания, объектом которого становится жизнь общества в целом, человек должен своей жизнью совершенно слиться с созерцаемой жизнью общества. На нее он должен смотреть как на собственную жизнь, и ее недостатки принимать на свою ответственность. Поэтому текст опять говорит:

Сильная черта на пятом [месте].
Созерцай собственную жизнь.
Благородному человеку не будет хулы.

6

На высшей ступени созерцания достигается полная внутренняя свобода. Человек уже ни с чем и ни с кем не связан в своих восприятиях и суждениях. Пройдя весь опыт, очерченный в предыдущем, он свободно может наблюдать и понимать переживания и действия других людей. Но, достигнув освобождения такого рода, он был бы лишен содержания, стал бы внутренне пустым, если бы воспользовался возможностью отделиться от жизни людей. Поэтому и ему, не связанному в силу необходимости с людьми, следует свободно, по собственному решению связаться с ними, созерцая их жизнь и служа объектом их созерцания. Хотя это и кажется некоторым снижением уровня собственного развития, однако это только кажется на первый взгляд. Поэтому и текст говорит:

Наверху сильная черта.
Созерцай их жизнь.
Благородному человеку не будет хулы.

[№ 21] Ши хо. Стиснутые зубы

Казалось бы, предыдущая ситуация такова, что все силы, участвующие в ней, стоят в таком гармоническом взаимоотношении, что невозможно ничему нарушать это «созерцание». Однако как полное совершенство едва ли достижимо, так даже эта ситуация подвержена закону изменчивости. Она меняется в том отношении, что начинают приобретать значение оппозиционные элементы. Для того чтобы выправить их разрушительную деятельность, необходимы совершенно активные мероприятия. Как совершенно чуждые, эти элементы, вклиниваясь в органическое целое данной ситуации, могут быть восприняты двояко: или как нечто чуждое данной ситуации и поэтому с ее точки зрения — *пустое,* не существующее, но нечто своей пустотой нарушающее монолитность самой ситуации, или же как нечто существующее и мешающее соединению элементов, исконно присущих данной ситуации. Как бы то ни было, чуждое мешает единству и должно быть уничтожено. Образ «стиснутых зубов» выражает, во-первых, восстановление нарушенного единства, и, во-вторых, разрушение того, что попадает между зубами. Только такое активное очищение от чуждого приводит развитие к продвижению вперед. И если здесь еще нельзя говорить об окончательном уничтожении чуждого, то все же ситуации благоприятствует ограничение свободы вредно действующих элементов. В переносном смысле это приложимо и к процессу познания, к тому именно моменту, когда к не-

му примешиваются ненужные и чуждые понятия, коренящиеся в прошлом опыте и недомыслии, в тот момент, когда от непосредственного созерцания нужно перейти к самому познавательному акту. Эти мешающие понятия должны быть подавлены. И в тексте сказано:

Стиснутые зубы.
Развитие.
Благоприятно применение тюрем.

1

При подавлении отрицательных и чуждых элементов следует стараться приметить их уже в самом начале, когда их воздействие еще незначительно. Это одинаково и для практики, и для познания. В познании эти чуждые элементы — прежде усвоенные понятия, не имеющие отношения к познаваемому вновь и лишь отвлекающие от него, не могут быть корректированы из еще не завершенного нового акта познания, но могут быть устранены благодаря разуму, выработанному, как и они, в прошлом. Все чуждое должно быть сразу же устранено, прежде чем оно приобретет силу, достаточную для активного сопротивления. Эта позиция — лишь начало всего процесса, здесь чуждые элементы еще не окрепли. Кроме того, как это символически выражено световой линией, правильно занимающей подобающую позицию (нечетную), человек в таком положении обладает достаточными силами и возможностями для того, чтобы вовремя удержаться от отрицательного поступка, «надеть на ноги колодки и придавить пальцы на ногах», чтобы не пойти по неверному пути. Именно в этом образе данную мысль выражает текст:

В начале сильная черта.
Надень колодки и придави пальцы на ногах.
Хулы не будет.

2

Хотя чуждое еще и не окончательно окрепло, оно уже может оказывать сопротивление. Пусть оно еще слабо и выражено в образе *мягкого* мяса, но сквозь него необходимо уже прогрызаться — «вцепиться зубами в мягкое мясо». Однако, хотя это и нетрудно, т.е. нетрудно подавить зло, лишь начинающее действовать, оно все же оказывает неожиданное сопротивление: если вцепиться зубами и в большой кусок мягкого мяса, то оно придавит нос, и дышать (жить) будет трудно. Однако и здесь дело еще поправимо, ибо выступает уже гармонически действующее новое познание, а проступок еще недостаточно оплотнел. Символически это выражено тем, что вторая, четная, позиция занята слабой, податливой чертой, в тексте это выражено так:

Слабая черта на втором [месте].
Вцепишься зубами в мягкое мясо.
[Оно] придавит твой нос.
Хулы не будет.

3

Если на предыдущей ступени податливость и слабость еще и допустима, то здесь, на напряженной позиции кризиса, она, символизированная слабой чертой, неправильно занимающей нечетную, световую позицию,

уже недостаточна для преодоления зла. Если на первой позиции положение могло быть спасено прежде накопленным разумом, то здесь он выступает уже как нечто устаревшее, как *яд*. Изменившееся положение выражено в соответственно измененных образах. Однако эта позиция — лишь позиция кризиса, но еще не гибели, и в тексте указано на небезвыходность положения следующим образом:

Слабая черта на третьем [месте].
Вцепишься зубами в окосневшее мясо.
Встретишь яд.
Небольшое сожаление.
Хулы не будет.

4

Воздействие чуждого становится все сильнее, оно смешивает грани между добром и злом. Нужны большая внутренняя стойкость и сила (ее наличие символизировано сильной чертой), для того чтобы привести положение к счастливому исходу. Здесь не столь трудно напасть на зло, сколь трудно остаться незатронутым им. Не так трудно охотнику, выстрелив в добычу, ранить ее до кости, как трудно тогда извлечь стрелу. Не трудно *прокусить мясо,* наросшее на кости, но не будет ли с зубами того же, что было со стрелой охотника, ранившей добычу до кости? Чтобы этого не случилось, нужна уже указанная стойкость. Поэтому в тексте сказано:

Сильная черта на четвертом [месте].
Вцепишься зубами в мясо при кости,
  [чтобы] добыть металлическую стрелу.
Благоприятна стойкость в затруднениях.
Счастье.

5

Отрицательные воздействия здесь окрепли уже настолько, что в контексте других образов они выражены в образе засохшего мяса: то, что должно бы быть податливо-мягким — мясо, — стало иссохшим и жестким. Но надо учесть, что пятая позиция, благоприятнейшая в гексаграмме для внешнего проявления всего процесса, символизирует самый благоприятный момент всей ситуации. Поэтому достижения здесь возможны, и они выражены в образе «желтого золота». О символике желтого цвета уже было сказано во второй гексаграмме, поэтому здесь ее объяснять излишне. Надо еще только упомянуть, что в этих условиях активного преодоления зла весьма затруднительно стойкое сохранение достигнутого.

Однако здесь может хватить сил и на преодоление этих трудностей, о чем свидетельствует и наш текст:

Слабая черта на пятом месте.
Вцепишься зубами в засохшее мясо.
Добудешь желтое золото* [231].
Стойкость — ужасна.
Хулы не будет.

6

Эта позиция — максимальное развитие зла, отсталости. Оно охватывает всего человека доверху. Точно колодка надета сверху на шею и прижимает уши так, что человек уже не услышит никаких увещеваний. Единственный выход из положения — это пресечь зло на более ранней ступени. Если же ситуация доведена до данной позиции, то в ней человек уже не будет склонен к исправлению. И текст говорит со строгой категоричностью:

Наверху сильная черта.
Наложат колодку [на шею].
И придавит [она] уши.
Несчастье.

[№ 22] Би. Убранство

Если искус предыдущей ступени пройден правильно, если уже завоевано сравнительно мирное положение, то внимание может быть обращено и на следующий за таким завоеванием этап культурного развития. Отрицательные элементы, паллиативы познания здесь уже подавлены, и можно установить новые критерии, проявить блеск познаний, приобретенных вновь. Все это — путь развития. Однако это развитие ограничивается лишь незначительными, чисто внешними нововведениями и не вносит ничего нового по существу. Эти нововведения — лишь блестящее украшение, уже потерявшее свою прежнюю ценность. Даже само название свидетельствует об этом, если мы проведем пиктографический анализ термина «би». Если принять во внимание, что в данном иероглифе детерминатив «раковина», то не напрашивается ли мысль, что когда-то в Китае раковины служили разменной единицей и лишь впоследствии они были заменены деньгами? (Современное слово «деньги» пишется с детерминативом «металл».)*[232] Раковины, потеряв значение денег, сохранили все же значение «ценность», «украшение», что нетрудно усмотреть в комплексе иероглифов, имеющих «раковину» в качестве детерминатива и относящихся к предметам, связанным с понятиями ценностей и украшений. Хотя здесь и имеется в виду украшение, но это украшение лишь внешнее, и ему нельзя придавать большого значения, что засвидетельствовано отрицательной оценкой, данной Конфуцием этой гексаграмме, как сказано в энциклопедии «Люй-ши чунь цю»*[233] (цитирую по: Нагаи Кимпӯ. Сю-эки си-ги [Временной смысл «Чжоу и»]. — Токио. 1924, — см. под данной гексаграммой). Таким образом, для крупных и значительных дел данная гексаграмма не благоприятна. В такой ситуации можно предпринимать лишь не важные дела, о чем говорится и в тексте.

Убранство.
Развитие.
[В] малом благоприятно иметь, куда выступить.

1

Стремление украсить себя, с известной точки зрения, есть стремление скрыть свои недостатки и казаться не тем, чем человек является в действительности. Поэтому в данной ситуации лучше не украшать себя, хотя все обстоятельства и способствуют этому. На первой ступени тен-

денция к украшению еще не очень сильна, ибо процесс — лишь в начале, а так как начало гексаграммы внизу, то и в тексте дается образ *украшения на пальцах ног.* Но наряду с этим то, что надо украшениям противопоставить что-то реальное, выражено в конце афоризма, где напоминается, чему должны служить ноги; поэтому и в тексте говорится:

В начале сильная черта.
Украсишь эти пальцы на ногах.
Оставь колесницу и иди [пешком].

2

Украшение не оказывает дурного действия, если оно не поглощает человека целиком, если он может относиться к нему с полной отрешенностью. Вторая черта данной гексаграммы — слабая, или, в терминологии «Книги перемен», «пустая». Эта пустота символизирует здесь необходимую отрешенность, благодаря которой допустимы украшения. При этом человек не относит украшения к самому себе, а лишь к своему окружению. Если лицо есть наиболее индивидуализированное выражение личности, то баки, усы и борода лишь обрамляют лицо и символизируют не самого человека, а его ближайшее окружение. Принимая это во внимание, можно понять текст:

Слабая черта на втором [месте].
Украсишь эти бороду и усы* [234].

3

Кризис этого отрицательного процесса выражается в том, что здесь он действует не столь интенсивно, и даже наибольшая пышность убранства не является здесь опасной. Однако это лишь ослабление отрицательного влияния данной ситуации, но не его исчезновение. Поэтому здесь все же необходимо активное сохранение стойкого отношения к, может быть, и соблазнительной красоте наряда — для достижения счастливого исхода всего процесса. Вот почему в тексте мы читаем:

Сильная черта на третьем [месте].
Разубранность. Разукрашенность.
Вечная стойкость — к счастью.

4

Хотя данная позиция — это позиция самоотрешения, которое, как мы видели, столь необходимо для преодоления пустого стремления к украшению, тем не менее это стремление уже успевает возрасти настолько, что здесь оно оказывает на самоотрешение свое сильное влияние, лишая даже само это самоотрешение сущности и превращая его лишь в украшение. Эта позиция, правда, восприимчива к благотворным воздействиям остальных позиций данной гексаграммы, которые по отношению к ней символизируют (по мнению Оу-и) просветленных учителей и добрых друзей, но соединение с ними («брак») невозможно, несмотря даже на то, что здесь достижимо познание значения белого цвета («белый конь»), понимаемого как противопоставление чистой самоотрешенности пестроте украшений. Этот «брак» здесь невозможен из-за действия «разбойника» — указанного выше стремления к украшению, отнимающего действительность даже у самоотрешения. «Разбойник» этот появляется здесь,

по мнению Оу-и, из-за недоверия к себе, свойственного человеку в таком жизненном положении, какое описывается на данной позиции. Текст облекает это в следующие образы:

Слабая черта на четвертом [месте].
Разубранность. Белизна.
Белый конь точно крылат.
[Если бы] не разбойник, [был бы] брак.

5

Сама по себе пятая позиция благоприятна, но здесь она представлена слабой чертой, имеющей перед собой препятствие (верхнюю сильную черту). Поэтому она символизирует такого человека, который в процессе отказа от внешнего блеска во имя существенного, несмотря на свое положение, не развил достаточных сил для привлечения к себе помощи от более развитого человека. Хотя он и может раздавать дары (парча) — но дары его скудны и убоги. Поэтому его ожидает сожаление. Однако уже само стремление хотя бы такими дарами призвать себе помощь не оказывается бесплодным и рано или поздно приводит к счастью, как об этом говорит и текст:

Слабая черта на пятом [месте].
Украшение в саду на холме.
Связки [подносимой] парчи — убожество.
Сожаление.
В конце концов, — счастье.

6

Полное замещение мишуры украшений чем-либо, по существу, ценным невозможно в ситуации, описываемой в данной гексаграмме, ибо в противном случае она должна смениться другою. Самое большое, что возможно здесь во время, когда кончается данная ситуация, — это подлинный отказ от пестроты украшений и допущение украшений белого цвета, символизирующих чистоту и непорочность. Текст лаконично выражает это так:

Наверху сильная черта.
Белое украшение.
Хулы не будет.

[№ 23] Бо. Разрушение (Разорение)

Если в предыдущем рассматривалась ситуация, которая называется Убранство, то в ней имелось в виду убранство лишь как внешнее украшение, при котором и речи нет о самой сущности. Естественно, что в периоды, когда все внимание сосредоточено на чем-то внешнем, все, связанное с самою сущностью, отступает на задний план. На нее не обращают внимания, и она, предоставленная произволу случайностей, приходит к упадку. Начало же всякого упадка — это разрушение *существенного*. Наиболее общий случай такого разрушения символически выражен в данной гексаграмме. В символике гексаграмм верхняя триграмма считается «уходящей», отходящей в прошлое, а нижняя триграмма — «приходящей», наступающей. Это движение снизу вверх сохраняет свое значение даже в пределах отдельных триграмм, где верхняя

черта — отход в прошлое, а нижняя — представляет наступающий момент ситуации. В данной гексаграмме «наступает» триграмма Исполнение, состоящая только из черт тьмы. Единственная черта света — верхняя в верхней триграмме Гэнь — и в пределах этой последней, и в контексте всей гексаграммы отходит в прошлое и влияния на всю ситуацию не оказывает. Так выражена ситуация, в которой последние остатки света, активности, положительного отходят в прошлое, а надвигается только тьма. И надвигается она изнутри, из самой сущности. К чему бы ни была применена картина, изображенная данной гексаграммой, она остается в силе. Так и в практической деятельности она обозначает то положение, когда существенное повергается в мрак и упадок, ибо на предыдущей ступени все внимание было обращено лишь на мишуру внешнего убранства. — И в познании дело обстоит так же. После того как все внимание было на протяжении некоего отрезка времени обращено лишь на внешнее оформление познанного, сам процесс познания отступает на второй план и, не развиваясь прогрессивно, приходит к разрушению. Однако было бы ошибочно думать, что невозможность действовать в такой ситуации должна приводить к полной пассивности и отдаче себя произволу случайностей на все будущее время. Ситуация разрушения — лишь необходимый временный этап в общем развитии. Но это, как все остальные этапы, — лишь *временный этап*[12]. Не пассивная отдача себя условиям времени требуется здесь, а активное и напряженно-выжидательное воздержание от деятельности. Только об этом говорит текст:

Разрушение.
Не благоприятно иметь, куда выступить.

1

Перед лицом надвигающегося разрушения особенно надо иметь в виду то, что, хотя оно и готово вырвать всякую почву из-под ног, лишить человека его спокойного «ложа», однако это процесс, развивающийся во времени *последовательно,* как и иные процессы, отмеченные в «Книге». Поэтому, пока данный процесс еще не получил достаточного укрепления, ему еще возможно противостоять со всей стойкостью. Ею на данной ступени отнюдь не следует пренебрегать, даже если разрушение и не сильно, если оно лишь начинается. Ложе — образ спокойствия человека. Здесь этот образ применен в тексте с целью показать, что в самой основе спокойного существования человека началось разрушение. Оно касается лишь «ножек ложа». Но и это уже начало процесса разрушения, от которого пока еще может сохранить стойкость. Поэтому и текст предостерегает:

В начале слабая черта.
У ложа разрушены ножки[13].
[Если] пренебречь стойкостью, [будет] несчастье.

2

Процесс движется в том же направлении дальше. «Ножки ложа» уже разрушены, Разрушение достигает уже перекладин, каркаса самого ложа. Еще раз напоминает текст о внимании и стойкости, без которой невозможно сопротивляться нарастающему процессу разрушения. Это послед-

няя ступень, на которой такая стойкость может помочь. Дальше наступает уже момент кризиса. И, пока не поздно, текст предупреждает:

Слабая черта на втором [месте].
У ложа разрушены перекладины.
[Если] пренебречь стойкостью, [будет] несчастье.

3

В момент кризиса тщетно стремиться своей стойкостью удержать процесс разрушения. На данной позиции он уже приобрел инерцию, в силу которой остановить его невозможно. Чтобы не вступить в конфликт с такой ситуацией в мире, необходимо найти в себе достаточную решимость для того, чтобы ринуться в разрушительный ход событий и пройти через него. Следует помнить, что в такой период ломки прежних достижений нельзя оставаться стойко-неизменным, а надо через само разрушение пробиться к возможности нового созидания. Поэтому и текст говорит только:

Слабая черта на третьем [месте].
Разрушай это.
Хулы не будет.

4

Участие в процессе разрушения, хотя и необходимо в такой ситуации, однако от этого участия положение самого участвующего не становится менее опасным. Действуя внутри процесса разрушения, он способствует тому, чтобы развить этот процесс до возможной высоты, но это может оказать влияние и на самого разрушающего, ибо здесь он стоит лицом к лицу с самими разрушительными силами. Текст разными комментаторами понимается несколько различно: основным образом считается «кожа», понимаемая одними как верхняя обивка ложа, тогда — это образ разрушения, доведенного до высшего предела, или полагают (например, Оу-и), что «кожа» — это кожа человека, лежащего на ложе, т.е. самого разрушающего, иначе говоря, видят в тексте образ обратного действия на самого разрушителя. Пожалуй, не будет чрезмерным риском усмотреть в данном тексте игру слов, приняв одновременно обе интерпретации, ибо они обе характеризуют данный момент ситуации, не противореча, по существу, одна другой. Для допущения возможности понимать текст двояко приходится конструкцию его передать в переводе менее дословно, чем в предыдущих афоризмах данной гексаграммы:

Слабая черта на четвертом [месте].
Ложе разрушено до кожи.
Несчастье.

5

Две первые позиции в данной гексаграмме изображали положение, в котором, крепко держась за свою стойкость, можно добиться того, что процесс разрушения не коснется самого человека. Две вторые черты говорят о том положении, когда человек не имеет выбора и должен с достоинством пробиться сквозь весь процесс разрушения. Наконец, две верхние черты характеризуют ослабление данного процесса, его отлив и выход из данной ситуации. Но серьезное и активное вмешательство со стороны самого человека здесь еще невозможно. Он будет

проводить время за развлечениями и из данной ситуации может выйти лишь благодаря протекции. Однако здесь все будет благоприятствовать ему, как это выражено в тексте:

Слабая черта на пятом [месте].
Рыбная ловля.
Милость благодаря придворной женщине.
Ничего неблагоприятного.

6

Разрушение — плод воздействия проступков, совершенных в прошлом. Это «огромный плод», который вкусить до конца невозможно. Здесь, где данная ситуация подходит к концу, она уже не может действовать с прежней силой, ибо и она, в конце концов, будет преодолена. Но для того, чтобы преодолеть разрушение, необходимы активные, созидающие моральные силы человека. При их наличии благородный человек извлечет из пережитого опыта весьма значительный урок. Ничтожный же человек, тот, кто не развил в себе мужества, необходимого для преодоления этой разрушительной ситуации, не сможет сам противостоять ей и будет вынужден пережить всю полноту разрушения. Текст характеризует это положение следующим образом:

Наверху сильная черта.
Огромный плод не съеден.
Благородный человек обретет воз.
У ничтожного человека [будет] разрушено жилье.

[№ 24] Фу. Возврат

Уже в самом начертании данной гексаграммы символически выражено ее основное значение. Известно, что движение отдельных черт гексаграммы считается снизу вверх. Когда гексаграмма Исполнение, состоящая только из теневых черт, кончает свое действие, ее замена происходит от того, что к ней «приходит» (т.е. вступает в нее снизу) одна световая черта. Вновь полученная гексаграмма символизирует то время, когда после самого темного периода в году, после времени, предшествующего зимнему солнцевороту, свет вновь начинает прибывать и наступает возврат к светлой половине года*[235]. Вначале это возвращение света едва заметно: и в графике единственная световая линия находится в самом низу; она покрыта всеми силами тьмы. Но именно ей суждено дальнейшее развитие. При этом ее развитие настолько неизбежно, что силы тьмы не могут ей препятствовать. Наоборот, они лишь всемерно способствуют развитию света. Все его действия протекают в дальнейшем без малейшей торопливости, ибо торопливость была бы только признаком неестественности развития. Все силы, как друзья, приходят здесь на помощь свету, который возвращается на свой собственный путь развития. Рано или поздно (хотя бы через «семь дней», что на языке «Книги перемен» означает — «не сразу») свет возвращается к своему действию, прерванному на время действием тьмы, и перед началом его развития все благоприятствует его выступлению. Концепция, лежащая в основе данной гексаграммы, да и в основе того, что она помещена непосредственно после гексаграммы Разрушение, — это то, что всякая ситуация, в том числе и Разрушение, — процесс, протекающий во вре-

мени, рано или поздно приходящий к концу. Пожалуй, в момент, когда Разрушение кончается, ничто не может стоять к нему в более тесной связи, чем Возврат. Ибо если бы даже вслед за Разрушением допустить любой иной процесс, то все же его исходной точкой будет прекращение разрушения и возврат к неразрушению, к созидательной деятельности. Вот почему в тексте данной гексаграммы читаем:

Возврат.
Свершение.
В выходе и входе нет торопливости*[236].
Друзья придут, и хулы не будет.
Обратно вернешься на свой путь.
И через семь дней — возврат.
Благоприятно иметь, куда выступить.

1

Когда дело испорчено еще незначительно, тогда и возвращение на верный путь не требует больших усилий. Рассматривая процесс возвращения, мы прежде всего можем указать на такое возвращение не издалека. Для него может и не потребоваться особый и новый акт познания. Достаточно и прежде накопленного опыта, ибо ошибки еще не зашли настолько далеко, чтобы вызывать раскаяние. Несмотря на такую малую затрату сил для возвращения на верный путь на данном этапе, это возвращение все же совершенно полноценно и может до конца искупить совершенную прежде ошибку. А раз она будет погашена сполна, то и «изначальное счастье» не может быть ею омрачено ни в какой степени. Вот почему в тексте сказано:

В начале сильная черта.
Возвращение не издалека.
[Дело] не доведено до раскаяния,
[и поэтому] изначальное счастье.

2

Но если заблуждение было и более глубокое, все же и от него возможно вернуться на правый путь. Однако для этого уже необходимо нечто большее, чем усилия, описанные на предыдущей ступени. Гармоническое единство разума, приобретенного в прошлом, и нового акта познания может здесь привести к прекрасно проведенному возвращению. Оно прекрасно именно в силу этой гармонии, которая символически выражена в контексте данной гексаграммы и тем, что это вторая, центральная позиция, и тем, что она, четная, занята слабой чертой, означая гармоническое соответствие сил и положения. Поэтому лаконичный текст гласит только:

Слабая черта на втором [месте].
Прекрасное возвращение.
Счастье.

3

Данная гексаграмма — одна из благоприятных. Поэтому момент кризиса здесь протекает благополучно, однако даже здесь он оказывает до некоторой степени свое влияние. Здесь уже невозможна та гармония, которая была указана на предыдущей ступени. Графически это выражено

и третьей, не центральной позицией, и дисгармонией между нечетной позицией и слабой чертой. Поэтому здесь дано описание такого возвращения, которое не проходит как простой, мгновенный процесс, и возможно лишь постепенное[14], колеблющееся возвращение. И если даже всякое колебание лишь усиливает опасности, делая положение ужасным, то все же, в силу благоприятности данной ситуации в целом, дурного исхода ожидать не следует. В тексте мы читаем:

Слабая черта на третьем [месте].
Постепенное возвращение.
Ужасно. Но хулы не будет.

4

Эта позиция в данной гексаграмме описывает последнее положение, в котором еще возможна поддержка от активно действующего светлого начала первой позиции. Оно здесь еще возможно, и это выражено правильным соответствием первой и четвертой черт, световой и теневой, тяготеющих друг к другу. Однако здесь из прошлого лишь поддержка, но не соединение действий. Даже можно сказать, что на этой ступени впервые может ощущаться одиночество действия, но тем самым и самостоятельность в нем. При этом тому, кто так действует, прежде всего надо иметь в виду полную необходимость того, о чем предупреждает текст с самого начала данного афоризма:

Слабая черта на четвертом [месте].
В верных поступках.
Одинокое возвращение.

5

Возвращение как погашение ошибки может быть полноценным лишь после того, как пройдена предыдущая ступень: только после нее можно допустить непринужденность, а тем самым и полноценность отказа от ошибки и свободного возвращения к истине. Здесь это полноценное возвращение совершается даже без поддержки из прошлого (ибо соответствия между слабыми чертами — второй и пятой — здесь нет). Поэтому можно было бы по крайней мере сомневаться в успехе такого возвращения. Однако благоприятность гексаграммы и самой пятой позиции отвергает сомнения, и текст здесь заверяет:

Слабая черта на пятом [месте].
Полноценное возвращение.
Раскаяния не будет.

6

После того как достигнута ступень *полноценного* возвращения, никакое иное возвращение уже невозможно, ибо оно здесь уже перестает быть самим собой и превращается в мертвую и механическую реставрацию. Она же безжизненна с самого начала и может привести лишь к бедствию. При этом такое бедствие, вызванное не естественным ходом развития мира, а собственно деятельностью реставратора, влечет наряду с собой и бедствия стихийного порядка, по мнению дневнекитайских авторов данного текста. Представление о воздействии моральных качеств на процессы природы — исконное для Китая представление. Оно

отмечено еще в главе «Великий план» («Хун фань») из «Шу цзина»*[237]. По этой главе, именно моральные качества государя отображаются в метеорологических явлениях. Но не только в них, в политической жизни реставраторство не может вызвать ничего, кроме поражения, которого не восстановить на протяжении долгих лет. Об этом с полной определенностью говорит текст:

Наверху слабая черта.
Заблуждающееся возвращение.
Несчастие.
Будут стихийные бедствия и [личные] беды.
[Если и] применишь действующие войска, [то], в конце концов, будешь наголову разбит.
Несчастие для государя данной страны.
До десяти лет поход не будет возможен.

[№ 25] У ван. Беспорочность

Подлинное возвращение, которое было рассмотрено в предыдущей гексаграмме, если оно не является механической реставрацией, приводит к столь же полному погашению вины, к совершенному исчезновению какой бы то ни было опороченности. Совершенно естественно поэтому, что за ситуацией Возвращение следует непосредственно Беспорочность — как первый результат снятия погрешности. Однако было бы большой ошибкой полагать, что данная ситуация — это то время, когда может быть ослаблена бдительность, внимательнейшее отношение к своим мыслям, словам и действиям. Именно здесь все это особенно нужно, ибо из беспорочности данной ситуации возможно и необходимо дальнейшее *правильное* развитие. Оно еще не наступило, и эта ситуация — момент перед ее наступлением — не предрасположена к тому, чтобы сразу же предпринимать какие-нибудь действия. Поэтому и в тексте мы читаем:

Беспорочность.
Изначальное развитие.
Благоприятна стойкость.
[Если] кто не прав, [у того] будет беда.
Не благоприятно иметь, куда выступить.

1

Если предыдущий текст и указывает на необходимость «не выступления», пребывания на месте, то это не обозначает полной бездеятельности и неподвижности. Движение и развитие в пределах данной ситуации, движение, руководимое бдительностью к поступку, отмеченное выше, движение, сохраняющее специфику данной ситуации, здесь гармонически включено в общее развитие мира. Не соблюсти такое требование бдительности — это значит выйти из данной ситуации в нечто иное, т.е. в порочность того или иного рода. Это положение, вытекающее из общего содержания текстов данной гексаграммы, необходимо иметь в виду при интерпретации лаконичного текста:

В начале сильная черта.
Беспорочное выступление.
К счастью.

2

Интерпретация данного момента особенно затруднена тем, что по поводу соответствующего текста существуют совершенно различные мнения в комментаторской литературе, что указано нами в примечании к переводу данного текста в филологическом рассмотрении. Комментатор Оу-и, которого мы придерживаемся главным образом при идеологической интерпретации, дает понимание текста, которое вначале не отличается от понимания этого места у Р. Вильгельма. Однако было уже указано, что здесь лучше отдать предпочтение пониманию Ван Би.

Весь смысл данной гексаграммы в совершенстве беспорочности, в ее естественности, при которой излишни подготовительные действия. Дело не в том, чтобы, «запахав поле, не думать об урожае...», как полагает Р. Вильгельм, а в том, чтобы «собирать урожай, не запахав поле», т.е. чтобы удовольствоваться тем (малым?), что дается в данной ситуации само собой. Последнее понимание предпочтительнее и потому, что в древнейшем комментарии четвертого слоя «Книги перемен» («Сяо сян чжуань») здесь говорится только: «[это] еще не богатство». Такое именно понимание данного места у Ван Би особенно подчеркивает один из лучших комментариев. Я имею в виду субкомментарии к комментарию Ван Би, которые были созданы целой комиссией начетчиков под руководством Кун Ин-да при Танской династии. Фраза Ван Би: «Собирать урожай, не запахав поле» по данному субкомментарию значит: «...Сделать все, что необходимо на пути подданного, не сметь создавать того, что стоит в начале, а только сохранять то, что [оказывается] в конце. Так, например, земледельцу: не сметь, полагая начало, — запахать, а только стоя на втором месте — собрать урожай...» и т.д. Однако и наш комментатор Оу-и приходит в конце отрывка комментария к данному месту к пониманию, которому положил начало Ван Би: «...Не пахать, не разработать поле по первому году — это значит совершенно не рассчитывать на сбор урожая, на применение поля на третьем году»[15]. Но как же можно тогда достичь того, чтобы и урожай собрать, и применить на третий год поле? Конфуций говорит о «живущих в тени и так добивающихся своих стремлений, осуществляющих должное и так достигающих своей правды»[16 *238]; кроме того, он говорил: «В пахоте, [уже] в ней заключен голод (как то, что стимулирует к целеустремленной деятельности. — *Ю.Щ.*); в обучении, [уже] в нем заключено жалованье (как объект стремлений. — *Ю.Щ.*)»[17 *239]. Слабая черта на второй позиции обладает пассивной податливостью, уравновешенностью и правотой, она наверху имеет соответствие с государем — сильной чертой на пятой позиции, которая обладает активной напряженностью, уравновешенностью и правотой. В такой ситуации следует только думать о том, как добиться стремлений и достигнуть правды, и ни на волос не мечтать о богатстве, знатности, выгоде и жалованье. И тогда будет «благоприятно иметь, куда выступить», и не изменить своей основы (позиции). Так как и это место комментария Оу-и может быть все же истолковано в духе Р. Вильгельма, а не в духе Ван Би, было необходимо дать объяснение, несколько превышающее размеры наших вводных замечаний, для того, чтобы оправдать перевод текста:

Слабая черта на втором [месте].
Если, не запахав, собираешь урожай,
не разработав поля [в первый год], воспользуешься им
[на третий], то будет благоприятно иметь, куда выступить.

3

В положении беспорочности существуют три качества: непреклонность, умение быть всегда на своем месте и так называемое отсутствие корреспонденции, т.е. отсутствие отзвука в ином, которое может быть понято как отсутствие личных связей. Беспорочность объективна и потому лишена личных связей. Естественно, что наличие последних привело бы только к несчастью. Так как третья позиция представляет собою выход вовне, здесь этот выход вовсе затруднен еще тем, что подлинного знания не накоплено. Тем не менее при выходе вовне человек может почувствовать желание поучать других. Для тех эти поучения, может быть, и будут на пользу, но сам человек не сможет достичь ничего. Собственно говоря, такой человек стал бы только топтаться на месте. Кто-то другой может завладеть его имуществом, но он, зашифрованный в данном тексте в виде человека, живущего в своем городе, не получит ничего. Поэтому в тексте мы читаем:

Слабая черта на третьем [месте].
Беспорочному — бедствие.
[Он], может быть, привяжет [своего] быка, [а] прохожий
завладеет [им].
Для [него], живущего в [этом] городе, бедствие.

4

Четвертая позиция, как мы знаем, тяготеет к пятой. Пятая как центральная занимает самое главное, доминирующее положение во всей гексаграмме. Суть данной гексаграммы беспорочности — это подготовительный период, о котором сказано во введении ко всей гексаграмме. Поэтому четвертая позиция, тяготеющая к пятой, охарактеризована весьма лаконично. Здесь нужна только стойкость, стойкое соблюдение своей беспорочности, — больше ничего. Поэтому и текст весьма лаконично в этом случае говорит только:

Сильная черта на четвертом [месте].
[Если] сможешь быть стойким, хулы не будет.

5

Пятая черта — главная в данной гексаграмме. Все существует для человека, но человек, переживающий такую ситуацию, где он все осознает существующим для себя, невольно может склониться к ошибке, к эгоистическому восприятию мира. Для ситуации беспорочности такое состояние человека может быть названо только болезненным. Но такую болезненность лечить чем-то внешним было бы совершенно неправильно. Внешнее здесь символизировано шестой чертой. Как мы знаем, шестая черта представляет собою выход из данного положения, т.е. выход из беспорочности, превращение беспорочности в иное, т.е. в порочность. Поэтому шестая черта символизировать исцеляющую силу никак не может. Следовательно, выход из данного положения — исцеление болез-

ней — может быть только внутренний, только теми силами, которые были указаны во второй черте. Поэтому в тексте говорится:

Сильная черта на пятом [месте].
Болезнь беспорочного.
Не принимай лекарств — будет радость.

6

Шестая черта означает переразвитие данного процесса. Характер всей этой гексаграммы беспорочности, которая требует полной бдительности в ее исполнении, указывает нам на то, что здесь наибольшую роль играет сознание собственной ответственности за все свои действия. Поскольку мы имеем конец ситуации, постольку — и конец этой бдительности, конец собственной, личной ответственности. Отсюда образ беды, которую человек накликал по своей вине на себя, появляется в тексте, в котором мы читаем:

Наверху сильная черта.
Беспорочность уходит.
Будет беда, [вызванная по своей вине].
Ничего благоприятного.

[№ 26] Да чу. Воспитание великим

Предыдущая ситуация беспорочности является тем временем, когда человек вырабатывает в себе свои лучшие качества и накопляет свои заслуги. Если она проведена правильно, то и человек может приобрести громадные моральные силы. Они-то, собственно говоря, и являются тем великим, которое дальше может воспитывать. Но для этих великих моральных сил необходим и великий объект их действия. Объект этот должен быть настолько широк, чтобы можно было выйти за пределы только личного. Поэтому самое существенное в данной ситуации — это выход из своей узкой сферы. В предыдущей ситуации уже был достигнут известный синтез того, что познано, и познаваемого вновь. Но если этот синтез человек обратил бы только на свою собственную пользу, то он обозначил бы только преодоление своих пороков. Здесь надо действовать так, чтобы это действие простиралось и на других людей, только тогда оно может быть названо великим. С этой стороны можно сказать, что здесь имеется в виду не только воспитание великим, но великое воспитание, хотя эта интерпретация и расходится с интерпретацией, данной нами в филологическом переводе. Поэтому в тексте мы видим следующее:

Воспитание великим.
Благоприятна стойкость.
Кормись [не только от своего] дома.
Счастье.
Благоприятен брод через великую реку.

1

Основная опасность, которая может быть перед человеком на данной позиции, по-прежнему, как было в предыдущей ситуации, — все дальше и дальше работать над накоплением своих моральных достоинств ради самого себя. Это особенно сильно заметно на первой позиции, потому

что первая позиция характеризует пребывание человека в самой глубине своей внутренней жизни. Здесь больше всего опасность остаться в самом себе и не выйти к окружающим людям. Но этому необходимо положить конец, только тогда возможно достигнуть положительных результатов. В тексте мы читаем:

В начале сильная черта.
Будет опасность.
Благоприятно остановить[18] *[240] [свою деятельность].

2

Если первая позиция есть только начало процесса в его развитии внутри, то вторая позиция — максимальное развитие процесса в его внутреннем аспекте. Но в данной ситуации, как мы видели из общего введения, это как раз лишнее, ибо для внутренней жизни все сделано в предыдущей ситуации. Потому стойкое пребывание в ней приводит только к беспомощности. Оставаться только в себе значило бы не идти вперед. В кратком, но выразительном образе «Книга перемен» выражает это:

Сильная черта на втором [месте].
У воза выпали спицы.

3

Третья позиция, обыкновенно указывающая на выход из внутренней жизни к деятельности вовне, как нельзя более гармонирует с общим смыслом данной гексаграммы, где мы видим как самое существенное выход вовне. Обыкновенно третья позиция, именно в силу этого своего качества, бывает позицией кризиса, и в большинстве случаев в «Книге перемен» на третьей позиции мы находим весьма строгие предупреждающие афоризмы. Однако здесь, где выход вовне, характеризующий третью позицию, гармонически сочетается с выходом вовне, необходимым по смыслу данной ситуации в целом, он является чем-то благоприятным. Он, так сказать, по-своему гармонирует со всей гексаграммой. Поэтому и в тексте мы находим:

Сильная черта на третьем [месте].
Погоня на хорошем коне.
Благоприятна в трудности стойкость.
И вот, [если будешь] упражняться в [применении] боевых
колесниц*[241], [то] благоприятно иметь, куда выступить.

4

Вся данная ситуация предрасположена для деятельности вовне. Поэтому эта деятельность вовне все время подчеркивается успокоительными образами. Если бы она и представляла собой некую опасность, то «Книга перемен» спешит предупредить, что здесь в ситуации воспитания великим опасность действия вовне не существует, она может только казаться. Для того чтобы понять образ, в котором зашифрована эта мысль в нашем памятнике, надо вспомнить, что в древнем Китае был обычай: для того чтобы сделать безопасными рога быка, надевать ему особым образом устроенную *доску* на рога. Доска эта надевалась на самое острие рогов, и после этого они не были так страшны. «Книга

перемен» здесь не говорит даже о быке. Она говорит о теленке, который и без защитной доски не страшен, тем более он является чем-то совершенно безопасным, если на него надета защитная доска. Поэтому в тексте, не лишенном известного остроумия, мы читаем:

Слабая черта на четвертом [месте].
Защитная доска теленка.
Изначальное счастье.

5

Верхняя триграмма, символизирующая внешнее, в свою очередь делится на два типа черт: первый — четвертая и шестая черты, которые, являясь наружными, характеризуют только внешнюю сторону деятельности вовне, и другой тип — пятая черта, которая характеризует внутреннюю сторону той же деятельности вовне. Поэтому для того, чтобы опять подчеркнуть здесь безопасность действия вовне, выбран несколько иной образ. Если рога могут быть поняты как нечто торчащее вовне, то клык больше может быть понят как оружие, спрятанное внутри животного. Поэтому здесь говорится о клыках. Но чтобы подчеркнуть безопасность этих клыков, «Книга перемен» говорит о выхолощенном вепре. Если вепрь может быть страшен, то выхолощенный вепрь лишен ярости. Вот почему в тексте мы находим образ:

Слабая черта на пятом [месте].
Клыки выхолощенного вепря — счастье.

6

На предыдущей позиции, собственно говоря, может быть достигнуто все, что достижимо в данной ситуации, и шестая позиция является лишь переразвитием. Если для всей гексаграммы характерен выход вовне, то чрезмерное продолжение такого выхода вовне было бы, собственно говоря, выходом в небо, но там нет никаких дорог. Поэтому предполагается только дальнейшее развитие тех путей, которые были уже намечены в предыдущем, и тех путей, которые намечаются в следующей гексаграмме — 27-й. Поэтому и в тексте мы находим:

Наверху сильная черта.
Какие могут быть дороги на небе?!
Развитие.

[№ 27] И. Питание

Для того чтобы понять данную ситуацию, нам необходимо обратить внимание на составляющие ее триграммы. Верхняя триграмма, так называемая *Гэнь* («Гора»), являет качество стойкости, неподвижности. Нижняя триграмма *Чжэнь,* которая образно выражается в молнии, представляет, наоборот, полную подвижность. Итак, нечто неподвижное — наверху, и нечто движущееся, действующее — внизу. Это именно видно в действии челюстей: верхняя челюсть неподвижна во время еды, а нижняя челюсть движется. Но этот образ действующих челюстей был переосмыслен, согласно технике мышления авторов «Книги перемен». Поскольку нижняя триграмма является символом внутренней жизни, или личной жизни, а верхняя — внешней деятельности, или совместной, общественной жизни, где возможна помощь одного другому, постольку здесь, где во внешнем дан символ неподвижности, всякая помощь друг

другу отпадает. Собственно говоря, все, что должно было бы быть сделано для помощи друг другу, уже выполнено на предыдущем этапе. Здесь возможно действие только каждого на свой риск и страх. Поэтому текст предлагает:

Питание.
Стойкость — к счастью.
Созерцай челюсти.
[Они] сами добывают [то, что] наполняет рот.

1

Данная ситуация рассматривается не только со стороны образа челюстей, но и со стороны их деятельности, их участия в питании. Вот почему на первой позиции прежде всего рекомендуется человеку обратить самое большое внимание на питание. Оно должно быть для человека в данной позиции ценней, чем что бы то ни было. Мы имели уже случаи видеть, что, по воззрениям авторов «Книги перемен», самое ценное — это предсказание оракула. Для некоторых целей оракула в Китае пользовались черепахой. Здесь ради питания должна быть отброшена даже такая ценность, как черепаха, нужная для оракула. Но и другое, то, что было уже указано в общем введении, — самостоятельность действий каждого человека, — здесь продолжает играть не менее значительную роль. Поэтому алчное стремление к имуществу другого человека не может привести ни к чему хорошему. Вот почему в тексте мы читаем:

В начале сильная черта.
Ты забросишь свою волшебную черепаху и,
смотря на мое [добро], раскроешь рот [от алчности].
Несчастье.

2

Уже указано, что прежде всего здесь речь может идти о питании, но о самостоятельном питании. Поэтому рассчитывать на какую-нибудь помощь извне совершенно излишне. Так как вторая черта стоит в соответствии с пятой, помощь извне, если бы и была оказана, то только со стороны того, кто занимает пятую позицию. Но пятая черта здесь охарактеризована слабостью. Поэтому в образе самой гексаграммы вполне указана невозможность помощи извне. Рассчитывать на помощь в крайнем случае можно было бы только при обращении вспять к первой позиции, которая во всей данной гексаграмме является главной. Пятая же позиция, выраженная в образе песчаного холма в данном тексте, настолько слаба, что не может даже найти удовлетворительного выхода для самой себя. Песчаным холмом она названа потому, что она слабая (некрепкий песок), а холмом — потому, что она наверху. Движение (предполагается движение вверх к пятой черте) может привести только к бедствию, к несчастью. Поэтому всякий выход вовне, всякий поход может быть здесь только неблагоприятен. И текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
Питание навыворот.
Отклонишься от основы, [чтобы] питаться на [песчаном] холме.
Поход — к несчастью.

3

Тема выхода вовне, намеченная в предыдущем, здесь повторяется еще раз, что вполне соответствует третьей позиции — позиции выхода из внутреннего во внешнее. Но как мы видели уже по сути данной гексаграммы, выход вовне — собственно, значит сбиться с пути. Если человек даже понял это, но все-таки продолжает двигаться вперед, только сохраняя прежнее направление, то такое движение не может увенчаться успехом. Наоборот, он должен возможно дольше (как говорит «Книга перемен», 10 лет) не действовать, ибо в действии он не может найти ничего благоприятного. Поэтому и текст говорит:

Слабая черта на третьем [месте].

Сбившееся питание: стойкость — к несчастью.

Десять лет не действуй.

Ничего благоприятного.

4

Нормальное движение в развитии ситуации, как оно выражено в символах гексаграмм, это — движение вверх. Но здесь такое движение было бы неэффективным. Причины этого уже указаны при объяснении второй черты. Здесь, прежде всего, нужно понять, что основная деятельность для данной ситуации выражена в том, что было сказано о первой черте. Движение вниз — движение ненормальное для «Книги перемен», но оно как раз должно быть на этой позиции. Однако четвертая черта тяготеет к пятой, ибо является лишь вступлением к ней. Но в этом как раз опасность, которая угрожает в данной ситуации. Опасность со стороны пятой черты выражена в образе тигра. Этот «тигр» только угрожает и не бросается потому, что здесь возможен выход вниз, к первой черте. Текст говорит о том, что хулы не будет. Полностью в образах текста это выражено так:

Слабая черта на четвертом [месте].

Питание навыворот — к счастью.

Тигр смотрит, вперясь, в упор.

Его желание — погнаться вслед.

Хулы не будет.

5

На пятой позиции мы видим слабую черту. Она должна выразить то, что здесь не хватает сил даже для собственного развития. Однако основная норма для пятой позиции — это оказывать помощь другим. Поскольку здесь это невозможно, постольку говорится об отклонении от основы. Единственно, что может посоветовать «Книга перемен» человеку, стоявшему в данной ситуации, это только переждать время. Всякое предпринятие большого дела не поведет здесь к благоприятному исходу. Поэтому текст предупреждает:

Слабая черта на пятом [месте].

Отклонишься от основы.

[Но если] пребудешь в стойкости — счастье.

Невозможен брод через великую реку.

6

И вот наступает конец этого времени. Человек его уже переждал. Он выходит из данной ситуации — ситуации питания. Если выход из внутреннего во внешнее уже может быть рассмотрен как кризис, то тем более выход из одной ситуации в другую представляет собой кризис, даже опасный кризис. Но, несмотря на всю его опасность, он необходим, ибо мир движется, проходя через ряд ситуаций, и человек должен переходить от одной к другой. Поэтому в конечном счете она приводит к счастью, нужно только вынести из всей данной ситуации на будущее то, что в ней было сделано положительного. Как мы видели, единственная положительная черта в данной гексаграмме — первая, где, собственно говоря, сделано уже все для питания. Поэтому и в тексте мы находим:

Наверху сильная черта.
Исход из питания.
[Хотя и] опасно, [но будет] счастье.
Благоприятен брод через великую реку.

[№ 28] Да го. Переразвитие великого

Для того чтобы понять данную гексаграмму, небесполезно обратить внимание на ее внешний вид. Нижняя и верхняя черты в ней слабые, все остальные — сильные. Она точно указывает на какой-то предмет, у которого сила сосредоточена на всем протяжении, кроме концов, которые лишены этой силы. Это, согласно комментаторской литературе, образ балки стропил, прогнившей на обоих концах. Предыдущее положение могло быть охарактеризовано известным застоем, ибо все черты там тяготели вспять к первой. Всякий застой приводит к тому, что даже в самой мирной обстановке рождаются зачатки будущей смуты. Будет ли это взято в чисто внешнем образе или будет перенесено на деятельность завоевателей — везде мы будем видеть одно и то же: порок, зарождающийся от бездеятельности, от застоя. Этот застой отображен в образе концов балки. Поэтому в тексте здесь не раз встречается образ *стропил*. По существу, данная ситуация является неблагоприятной, и поэтому единственное, что может рекомендовать «Книга перемен», — это как можно скорее выйти из нее. В этом — смысл того, что здесь благоприятно иметь, куда выступить. Текст говорит:

Переразвитие великого.
Стропила прогибаются.
Благоприятно иметь, куда выступить.
Свершение.

1

Комментаторы обыкновенно рассматривали гексаграммы и со стороны их пространственного расположения. Поэтому во многих случаях нижняя черта символизирует что-нибудь, находящееся внизу. Так, например, подстилка ложа может быть символизирована нижней чертой, фундамент тоже может быть отнесен к нижней черте. Здесь нижняя черта — слабая. Поэтому в переводе на язык образов «Книга перемен» говорит о мягком белом камыше, который берется для подстилки. Само собой понятно, что слабая черта — мягкий белый камыш — не может быть

прочным и основательным фундаментом. Если человек пребывает в данной ситуации и занимает именно эту позицию, то его может охватить испуг, что вся его деятельность построена на недостаточно твердом основании. Но все здесь сводится к тому, чтобы выступить из данной ситуации, выйти из нее. Поэтому здесь излишне строить благополучие, не основанное на крепком фундаменте. Вот почему текст «Книги перемен» стремится успокоить тревогу:

В начале слабая черта.

Для подстилки пользуйся белым камышом.

Хулы не будет.

2

Вся гексаграмма, выражающая переразвитие великого, напоминает характерные качества верхней черты. Это образ старости, которая достигла всего и которая ждет только покоя. Здесь в образах «Книги перемен» отражено сочетание такой старости с чем-то, несущим новые импульсы. Именно эти новые импульсы, которые выражены в почках на старом тополе, могут привести к выходу из данной, в общем неблагоприятной ситуации. Поэтому «Книга перемен» говорит в достаточно ясных образах:

Сильная черта на втором [месте].

На иссохшем тополе вырастают почки.

Старый человек получает эту девушку в жены.

Ничего неблагоприятного.

3

Выход из данной ситуации наступить должен, но он должен наступить во благовремении. Третья черта характеризует здесь кризис выхода во внешнее, который несколько преждевременен. С другой стороны, образ, данный в «Книге перемен», может быть понят и так, что выход из данно ситуации для человека является ломкой, ломкой старого. Для ситуации это несчастье, гибель. Но это не значит, что данная ситуация является гибелью и для человека, проходящего ее. В «Книге перемен» выражена лишь часть этих мыслей, сохраненных комментаторской литературой. Текст говорит только:

Сильная черта на третьем [месте].

Стропила прогибаются — несчастье.

4

Четвертая позиция, целиком тяготеющая к пятой, которая представляет максимальное развитие данных качеств гексаграммы, вся озарена силами пятой. Поэтому и текст здесь говорит о «великолепии». Однако нельзя думать, что это великолепие может быть понято как нечто положительное, ибо именно оно может приковать внимание человека настолько, что он остановится, тогда как самое основное требование «Книги перемен», обращенное к человеку, находящемуся в данной ситуации, это — выход из нее, т.е. выход из застоя. Если человек отдастся чему-нибудь иному, кроме выхода из ситуации переразвития великого, то он остановится на месте, не выйдет из нее, и ему придется пожалеть об

упущенном времени. Исходя из этих несколько противоречивых мыслей, текст говорит:

Сильная черта на четвертом [месте].

Стропила великолепны.

Счастье.

[А если] что-нибудь другое, [то будет] сожаление.

5

Тот процесс, который был намечен во второй позиции, поскольку она стоит в соответствии с пятой, здесь показывается в его завершении. Если там был образ почек, то здесь дан образ цветов. Но сама пятая позиция не тяготеет никуда. Поэтому здесь выступает образ безразличной старухи. Правда, она находит своего старого мужа служилого, который дряхл и поэтому выражен слабой шестой чертой, и они замыкаются в своей личной жизни, не обращая внимания на окружающих их. Это — удовлетворение, замкнутое в себе. Правда, удовлетворение это заработано всем, что было сделано на предыдущих ступенях. За него никто не будет хулить, но и похвалы человек, стоящий в такой ситуации, не заслуживает, ибо он замыкается в себе. Вот почему в тексте мы можем прочитать:

Сильная черта на пятом [месте].

На иссохшем тополе вырастают цветы.

Старая женщина получает этого служилого мужа.

Хулы не будет.

Хвалы не будет.

6

Всякая чрезмерность приводит к гибели. Гибель может быть понята и как несчастье. Но поскольку ни одна из ситуаций, выраженных в гексаграммах, не может длиться вечно, то эта гибель возникает совершенно естественно. Здесь шестую позицию занимает слабая черта, и это символизирует отсутствие сил, необходимых на переход, который нужно сделать, т.е. на переход к новой ситуации. Поэтому здесь особенно подчеркнута гибель. Сама динамика перехода может захлестнуть переходящего человека. Но, как уже было указано, это совершенно естественное положение. Поэтому «Книга Перемен» говорит, что никто не осмелится хулить человека, погибшего в этом положении. Иными словами, в тексте мы видим:

Наверху слабая черта.

При переходе вброд исчезнет темя.

Несчастье.

Хулы не будет.

[№ 29] (Си) кань. (Повторная) опасность (Бездна)

Данная гексаграмма имеет название, которое может быть переведено и понято двояко: это или опасность, или бездна. Поэтому если комментаторы уделяют некоторое внимание пониманию ее через слово «Опасность», то сам текст приводит образы бездны на каждом шагу. Появление ее в данном месте текста объясняется тем, что предыдущее состояние, указанное в ряде ближайших гексаграмм, дает образ сравнительно мир-

ного существования человека. Но самое мирное пребывание, если недостаточно обращено внимание на подготовку к будущим затруднительным положениям и бедствиям, приводит к некоторой распущенности. На гносеологических путях комментаторы отмечают здесь замену акта познания запоминанием уже накопленного опыта. Но если бы главное внимание было обращено на констатацию самого факта опасности пребывания в бездне, то это не соответствовало бы характеру «Книги перемен», которая ставит своей целью давать человеку предупреждение и указывать на пути преодоления тех или иных положений жизни. Поэтому совершенно естественно, что здесь дается указание на то, как можно найти выход из создавшегося положения. Яркий образ триграмм *Кань*, составляющих данную гексаграмму, представляет собою бескомпромиссное движение среди отставшей косной среды. Между прочим, Р. Вильгельм дает интересную расшифровку образа триграммы *Кань*. В ней сильная черта помещена между двумя слабыми. Но слабые черты выражают не столько слабость, сколько нечто противоположное силе, т.е. инерцию, косность. И Р. Вильгельм говорит об образе потока, который мчится меж обледенелых берегов. Так же должна быть направлена моральная деятельность человека сквозь окружающие его привычные взгляды, традиционные представления и т.п. Из этого уже намечается основной тон, взятый в данной гексаграмме, состоящей в стремительном призыве к исканию истины, т.е. внутренней правдивости, о которой говорит текст. Ибо только внутренняя правдивость может, в конце концов, привести к тому, что действия человека будут гармонически включены в мировое развитие и поэтому вызовут одобрение. Так, в тексте мы читаем:

Повторная опасность.
Обладателю правды — только в сердце свершение.
Действия будут одобрены.

1

Поскольку данная ситуация указывает на искания внутренней правды, постольку нельзя предполагать ее наличие уже в самом начале. Поэтому первая позиция говорит о том, что внутреннюю правду еще только можно найти. Здесь человек пребывает еще целиком в бездне, качественно иной, чем то, что в результате данной ситуации может быть достигнуто, т.е. в бездне незнания, в бездне лжи, неправоты. Поэтому здесь «Книга перемен» только констатирует:

В начале слабая черта.
Двойная бездна.
Войдешь в пещеру в бездне.
Несчастье.

2

В той бездне, о которой говорится здесь, как уже было указано, старые привычки, опыт, накопленный прежде, могут подменить содержание нового акта познания. Поэтому хотя вторая черта в общем благоприятна в символах «Книги перемен» (и благоприятна именно потому, что представляет собой качество уравновешенности), хотя здесь эта черта и символизирует сравнительно благоприятную позицию в отношении внутренней правды, но все же внутренняя правда еще не достигнута.

На каждом шагу человеку еще грозит опасность. Только активное завоевание внутренней правдивости может привести к каким-нибудь результатам. Поэтому и текст говорит:

Сильная черта на втором [месте].
В бездне есть опасность.
Добиваясь, кое-что получишь.

3

Выход из внутреннего во внешнее, из той среды, в которой человек находится в данный момент, характерен для третьей позиции, как мы знаем из многочисленных предыдущих примеров. Но качество данной ситуации в целом оказывает свое воздействие здесь в том смысле, что выход из бездны еще не гарантирует окончательного ухода от нее, ибо за одной бездной может быть вторая, как это показывает уже самое заглавие гексаграммы. Поэтому и текст дает указание на возможность новых бездн, в которые проваливается человек в своем действии — искании истины. Самое важное здесь — не слишком полагаться на себя. Поэтому действие, исходящее только из личной инициативы и не считающееся с помощью извне, не может быть благоприятно. Вот почему в тексте сказано:

Слабая черта на третьем [месте].
Придешь или уйдешь — будет бездна за бездной.
[Пусть и] опасно, [но] все же есть поддержка*[242].
Войдешь в пещеру в бездне — не действуй.

4

То, что еще не познано, в известном смысле лежит за пределами сознания, вовне. Поэтому при переходе к внешней, верхней триграмме может быть речь о новом акте познания, как таковом. Этот новый акт познания может и должен возбудить в человеке прежде накопленный опыт, для того чтобы впоследствии быть гармонически синтезированным с ним. Новый акт познания возбуждает человека, как возбуждает его *вино*. Но новый акт познания, с другой стороны, должен быть сам, в свою очередь, облечен в некоторую форму из прежде накопленного опыта. Точно *еда*, лежащая в *чаше*, он должен быть облечен в форму этой чаши. При этом необходимо помнить, что в конечном счете истина сама в себе проста и эта простота истины выражена в образе простого глиняного *кувшина*, о котором говорит текст. Если это понято так, тогда человек может прибегнуть ко всему тому, что помогает ему на пути синтезирования нового акта познания, и в этом синтезе перед ним должно открываться окно для прозрения в истину. Приблизительно такую интерпретацию этих образов можем найти в комментарии Оу-и. Однако эти образы интерпретировались и иначе, о чем можно прочитать в нашем филологическом переводе. Существуют различные интерпретации, построенные по поводу одного и того же текста:

Слабая черта на четвертом [месте].
[Всего] кружка вина, миска [еды], и в придачу
  нужен [лишь] глиняный кувшин*[243].
Принятие обязательств через окно.
В конце концов, хулы не будет.

5

Здесь, несмотря на всю благоприятность пятой позиции, еще нельзя говорить о ликвидации данной ситуации. И необходимо помнить, что вся она — ситуация опасной бездны. Здесь, собственно говоря, только начало процесса выхода из бездны. Она еще не может быть наполнена, т.е. не может исчезнуть. Но бездна — вода, взволнованная бурей, — здесь уже отходит на второй план. Бурную поверхность заменяет водная гладь. Это единственное, что может быть достигнуто здесь. Но если это достигнуто, то положено начало правильного выхода из данной ситуации. Так, в тексте мы читаем:

Сильная черта на пятом [месте].
Бездна не наполняется.
Когда уже выровняешь [ее], хулы не будет*[244].

6

Поскольку шестая позиция — позиция переразвития, постольку тот новый акт познания, о котором говорилось в предыдущих этапах, акт познания правды, необходимой для выхода из бездны, является здесь тоже переразвитием, т.е. он доминирует над опытом, накопленным прежде. Но опыт знания, приобретенного прежде, является тем, что может систематизировать познанное вновь, тем, что может и должно связать его и укрепить. Следовательно, знание, накопленное встарь, должно быть прочно, надежно и крепко. Без этой связи прежнего и нового человек может только запутаться, заблудиться в дебрях несистематизированного опыта, приобретенного вновь. Если бы человек попал в такое состояние, то из него, именно в силу его качества, выбраться было бы не так просто. Поэтому текст предупреждает здесь так:

Наверху слабая черта.
Для связывания нужен канат и аркан.
Заключение в чаще терновника.
И в три года [ничего] не получишь.
Несчастье.

[№ 30] Ли. Сияние

Данная гексаграмма состоит из двух триграмм, одноименных с названием гексаграммы. По символике образов «Книги перемен» триграмма *Ли* является знаком огня. Отсюда и название, которое указано выше. С другой стороны, с древнейших времен комментаторы указывают на то, что огонь не существует сам по себе, а цепко держится за горящий материал. Поэтому слово *ли* имеет также значение «крепко держаться за что-нибудь». Поэтому комментаторская литература подчеркивает обозначение этого термина и говорит о том, что в предыдущей ситуации, где все окружение действующего человека напоминало опасность, бездну, где ничто не поддерживало его, нужно было добиться и найти внутреннюю правду. Здесь уже все это сделано, и нужно только научиться крепко держаться найденной внутренней правды. Это умение держаться, которое в предыдущей ситуации выступает лишь как побочное качество действующего человека, здесь выделено как особая самостоятельная ситуация. Поэтому здесь говорится об умении придерживаться той истины, которая найдена в предыдущем. Придерживаться необходимо с пол-

ной стойкостью, ибо только это может гарантировать правильное развитие и свершение того, что должно быть свершено в данном положении. Кроме того, для понимания данного текста необходимо принимать во внимание, что по символике животных в «Книге перемен» корова является символом податливой исполнительности, но исполнительности, не лишенной силы, а, наоборот, исполненной большой мощи. Кроме того, то, что корова может родить теленка, указывает на возможность из данной ситуации перейти к чему-то новому, иному. Только принимая это во внимание, можно понять несколько неожиданный и бессвязный образ, данный в тексте:

Сияние.
Благоприятна стойкость.
Свершение.
Разводить коров — к счастью.

1

Когда наше познание направлено на приобретение новых сведений, тогда, несмотря на наличие знания, накопленного прежде, наши поступки и наши познавательные акты могут быть еще лишены систематичности. Здесь еще вполне возможна путаница, о которой говорит текст. Даже напряженная деятельность в данном состоянии может привести нас к некоторой ее неудовлетворительности, но эта неудовлетворительность, как и ошибки предыдущего опыта, должны быть уничтожены в самый момент их появления. Нужно бдительное и строгое отношение к себе, чтобы предупреждать ошибки, а не исправлять их после того, как они уже совершены. Так, текст говорит об этом следующее:

В начале сильная черта.
Путаница поступков.
Но [если] отнесешься к ним с серьезностью,
хулы не будет*[245].

2

Во второй гексаграмме мы уже видели на других ступенях, что желтый цвет является символом уравновешенности и серединного положения черты, которая, как известно, идет изнутри вовне. Так и качество данной позиции из внутреннего центра исходит вовне. Качество второй позиции как нельзя более совпадает с качеством данной гексаграммы в целом. Поэтому текст здесь чрезвычайно лаконично говорит только о благоприятности ситуации вокруг человека:

Слабая черта на втором [месте].
Желтое сияние.
Изначальное счастье.

3.

Поскольку третья позиция является концом нижней триграммы и переходом к следующей, постольку в ней совершенно естественно появление образа заката, будет ли это закат, понимаемый реально, или закат, понимаемый в переносном смысле. Как было указано в нашем филологическом переводе, только средняя фраза о песне, по всей вероятности, является позднейшей вставкой в текст, и поэтому ее довольно трудно пояснить рациональным образом. Но песня-аккомпанемент такого «по-

стукивания по глиняному кувшину», очень может быть, является также мотивом, который встречаем уже в притчах Чжуан-цзы, где говорится о том, как на закате своих дней, похоронив жену, Чжуан-цзы распевал под такой аккомпанемент*[246]. Итак, текст говорит здесь:

Сильная черта на третьем [месте].
Сияние солнечного заката*[247].
Если не песня под постукивание по глиняному
кувшину, то вздохи глубокого старца.
Несчастье.

4

В первой гексаграмме мы рассматривали четвертую позицию как сильный, внезапный порыв от прошлого к будущему. Здесь та же динамика звучит в афоризме данной черты. Все, что было, все, что найдено на предыдущих ступенях, должно сгореть и быть отвергнутым. Говорится только о материале, который горит. Ибо все здесь для того, чтобы было само горение, выраженное во второй черте. Поэтому текст только констатирует:

Сильная черта на четвертом [месте].
Внезапно наступает это!
Сгорание, отмирание, отверженность!

5

Если нижняя триграмма рассматривает огонь с точки зрения его сияния, то верхняя скорее — с точки зрения сгорания, ибо оно не внутреннее качество огня, не сам он, а лишь условие его существования. И поскольку пятая позиция больше других выражает подлинные качества верхней триграммы, постольку здесь с особенной силой дан образ сгорания. Но для наличия огня необходимо сгорание. Можно только сочувствовать тому, что сжигается. Так можно только сочувствовать опыту предыдущего познания, который служит лишь топливом, материалом для нового познания. В общем же ситуация, взятая в контексте со второй позицией, дает утверждение счастливого исхода. Об этом говорит и текст:

Слабая черта на пятом [месте].
Выступившие слезы [льются] потоком.
[Но будут сочувственные] вздохи близких*[248].
Счастье.

6

С одной стороны, сиянию свойственно излучение вовне, уничтожение окружающей тьмы. С другой стороны, верхняя черта символизирует выход за пределы, вне данной ситуации. Поэтому совершенно понятно, что текст, сложившийся в условиях раннего феодализма, по-своему выражает это настроение:

Наверху сильная черта.
Царю надо выступить в карательный поход.
Будет радость.
[Ему надо] казнить главаря и переловить тех,
кто не предан ему.
Хулы не будет.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

[№ 31] Сянь. Взаимодействие (Сочетание)

Здесь начинается вторая часть «Книги перемен». Поэтому комментаторская литература обращает внимание и на те гексаграммы, которые начинают первую часть и кончают ее, и на гексаграммы, которые начинают вторую часть и кончают ее. Если в первой части мы имели сначала Творчество как первый импульс к бытию, и вслед за ним была гексаграмма Исполнение как осуществление этого творческого замысла, то в конце первой части мы встречаем две гексаграммы. Первая из них Бездна — опасность, стоящая перед вновь созданным предметом, и дальше, как преодоление этой опасности, — Сияние. В отличие от первой части, которая занимается главным образом процессом творчества в космосе и является в переводе на язык гносеологии отношением уже познанного и нового акта познания, вторая часть занимается вопросом практики, главным образом общественной практики человека, при которой предполагается, что уже достигнута известная гармония между новым актом познания и накопленным прежде опытом знания. Здесь самое существенное — синтез. Это исходная точка для всей практической деятельности. Поэтому неудивительно, что вторая часть начинается с гексаграммы, которая называется «Взаимодействие» и может быть также переведена нашим словом «Брак» в самом широком смысле этого слова. Дальше — переход в гексаграмму «Постоянство», трактуемую как постоянный закон действий, исходящих из синтеза, указанного выше. И, что замечательнее всего, вторая часть кончается двумя гексаграммами, из которых первая называется «Уже конец», т.е. уже достигнуто полное завершение и единство всего, что должно было быть достигнуто на протяжении ситуаций, охарактеризованных во второй части, и эта гексаграмма переходит в гексаграмму, которая называется «Еще не конец». Этим «Книга перемен» указывает на то, что тот цикл ситуаций, который рассмотрен в ней, является лишь одним кольцом развития, идущего все дальше и дальше.

Интерпретация данной (31-й) гексаграммы как брака объясняется еще и следующим. Дело в том, что составляющие ее триграммы, если рассмотреть их со стороны символики триграммы в семье, символизируют младшую дочь и младшего сына. Здесь сочетается младшая дочь одной семьи и младший сын другой семьи. Это брак. Он должен быть плодотворным и ненарушенным. Поэтому в тексте здесь мы встречаем:

Взаимодействие.
Свершение.
Благоприятна стойкость.
Брать жену — к счастью.

1

Для того чтобы понять образы афоризмов данной гексаграммы, необходимо принять во внимание то, что, как указывалось во вступлении к первой части нашей монографии, всякая гексаграмма может быть рассмотрена в символике человеческого тела, где верхняя черта символизирует голову, а нижняя черта — ноги. Этим, собственно говоря, можно объяснить постепенное развитие образов, которые даны в афоризмах

данной гексаграммы. В первой черте мы имеем указания на взаимодействие, которое только еще начинается. Поскольку начало гексаграммы находится внизу, постольку в образе человеческого тела мы здесь встречаем указание на ноги. Так, на символическом языке, вместо того чтобы сказать о первом начале процесса взаимодействия, в «Книге перемен» говорится:

В начале слабая черта.
Взаимодействие.
[Оно коснется лишь] твоего большого пальца
на ноге.

2

В данной гексаграмме говорится только о процессе взаимодействия, а еще не о том, что может быть достигнуто в результате такого взаимодействия. Непосредственно приступить к какой-нибудь деятельности здесь было бы преждевременно, ибо взаимодействие еще не доведено до конца. Поэтому, указывая на следующую ступень развития этого процесса взаимодействия, «Книга перемен» предупреждает от поспешной и необдуманной деятельности. Вот почему здесь говорится:

Слабая черта на втором [месте].
Взаимодействие.
[Оно коснется лишь] твоих голеней.
Несчастье.
[Но если] пребудешь [на месте, то
будет] счастье.

3

Здесь мы имеем лишь дальнейшее развитие того, что было намечено во второй черте. Однако кризис, характерный для третьей черты, дает себя чувствовать. Поэтому здесь особенно не могут быть рекомендованы самостоятельные действия и выступления. Только совершенная пассивность и отдача тому, кто достиг уже полного развития процессов взаимодействия, т.е. тому, кто символизирован последней, шестой чертой, может привести к благополучному исходу ситуации. Образ, данный в афоризме, объясняется тем, что уже было указано как символика тела в объяснении первой черты. Поэтому в тексте говорится:

Сильная черта на третьем [месте].
Взаимодействие.
[Оно коснется лишь] твоих бедер.
Держись того, за кем следуешь.
Если выступишь — будешь сожалеть.

4

Четвертая черта характеризует ситуацию, которая несамостоятельна и тяготеет больше к тому, что символизировано пятой чертой. Здесь совершенно необходимо общение, ибо процесс взаимодействия начинает выявляться вовне. Это взаимодействие должно быть вполне непрерывным, ибо только такое взаимодействие может привести к правильному положению в жизни. При этом чрезвычайно важно помнить о том, что взаимодействие имеет своей целью дальнейшую деятельность человека в мире, т.е. деятельность не только для себя, но и для других. Если эта

деятельность в том смысле, который указан здесь, проводится с полной стойкостью, то она может гарантировать благоприятный исход ситуации. Поэтому необходимость общения указывается в тексте так:

Сильная черта на четвертом [месте].
<2> Непрерывное общение [*249].
Друзья последуют за твоими мыслями.
<1> Стойкость — к счастью.
Раскаяние исчезнет[*250].

5

Здесь уже намечается та тема неподвижной стойкости, того постоянства, которое как частный момент данной ситуации будет развито в следующей гексаграмме. Поэтому в качестве образа чего-то неподвижного, того, что является как бы стержнем всей ситуации, здесь выбирается образ спины, ведь спина характеризуется триграммой *Гэнь*, которая сама по себе в «Книге перемен» имеет афоризм, указывающий на неподвижность. Это постоянство приводит к тому, что если в предыдущей деятельности и были какие-нибудь упущения, которые могли бы вызвать раскаяние, то здесь они могут быть исправлены. Поэтому и текст говорит:

Сильная черта на пятом [месте],
Взаимодействие.
[Оно коснется лишь] твоей спины.
Раскаяния не будет.

6

Взаимодействие, которое намечено здесь, имеет своей целью дальнейшую деятельность. Эта деятельность может быть прежде всего проявлена в обращении к окружающим людям, в речи, но при этом «Книга перемен» не говорит о благоприятности или неблагоприятности исхода такой проповеди, обращения к окружающим людям, ибо здесь символизируется лишь взаимодействие приобретенного вновь знания и опыта, накопленного прежде. Как этот синтез будет использован человеком, зависит уже не от данной ситуации, а от деятельности самого человека, который символизируется в следующих гексаграммах. Поэтому «Книга перемен» молчит о благоприятности или неблагоприятности исхода данной ситуации и говорит только:

Наверху слабая черта.
Взаимодействие.
[Оно коснется лишь] твоих зубов[*251], щек и языка.

[№ 32] Хэн. Постоянство

Уже в предыдущей гексаграмме, когда мы говорили о пятой черте, наметилась тема постоянства. Если бы взаимодействие не было подчинено каким-нибудь определенным ненарушимым и постоянным законам, то оно не могло бы приобрести своего качества единения. Поэтому как частный момент предыдущего процесса рассматривается ситуация, имеющая название «постоянство». В переносе на символику семьи это — то постоянство брака, о котором было сказано в предыдущей гексаграмме при рассмотрении ее в целом. Однако постоянство имеет своей целью подготовку к дальнейшей деятельности человека. Поэтому здесь

надо иметь в виду не только само постоянство, но и будущий выход вовне. Это состояние символизировано самим образом триграмм, которые составляют данную гексаграмму. Внизу в ней помещается триграмма *Сюнь*, которая имеет своим качеством проникновение, даже взаимопроникновение. Здесь указано на то, что было приобретено как результат взаимодействия на предыдущей ступени. Верхняя триграмма *Чжэнь*, которая обозначает молнию, имеет своим качеством активнейшую деятельность, т.е. выход вовне, который проявляется в этой активнейшей деятельности. Но именно в этой деятельности необходимо особенно строго соблюдать закон постоянства. Вот почему в тексте данной гексаграммы говорится:

Постоянство.
Свершение.
<2> Благоприятна стойкость.
<1> Хулы не будет.
<3> Благоприятно иметь, куда выступить.

1

В предыдущей ситуации важнее всего было обратить внимание на то, чтобы было взаимодействие, т.е. известная деятельность. Здесь же, наоборот, акцентируется момент неподвижности. Но эта неподвижность, как указывается в общем вступлении, не должна быть замкнутой исключительно в себе. Если нижняя триграмма выражает внутренний мир, то первая черта выражает наибольшие глубины этой внутренней жизни, те глубины, в которых человек замкнут исключительно в себе. Поэтому данная позиция является символом как раз того замкнутого пребывания в себе, стойкое соблюдение которого может привести только к неблагоприятному исходу. Вот почему в «Книге перемен» мы читаем:

В начале слабая черта.
Углубленное постоянство.
Стойкость — к несчастью.
Ничего благоприятного.

2

Как уже указано в филологическом переводе, здесь, по-видимому, испорчен текст, ибо не хватает самого афоризма, а только есть гадательный вывод из него, который говорит:

Сильная черта на втором [месте].
[...]
Раскаяние исчезнет.

3

Третья позиция, представляющая собою переход к внешней деятельности, в ситуации, где речь идет о соблюдении постоянства именно во внешней деятельности, может иметь своим дурным последствием нарушение советов, т.е. утрату своего постоянства — пребывание стойко на месте. Поэтому текст здесь звучит предупреждением:

Сильная черта на третьем [месте].
Не будешь постоянным в своих достоинствах*[252].
[А], может быть, попадешь с ними в неловкое положение.
Стойкость — к сожалению.

4

Одно из качеств охотника, которое для него совершенно необходимо, это выдержка и умение выждать. Только тогда он может рассчитывать добыть на охоте дичь. На четвертой позиции, которая является первой в триграмме, обозначающей действие, именно постоянство, т.е. выдержка, может быть утрачено. На языке охотника это может обозначать неудачную охоту. Все шансы здесь за то, что человек может потерять свое постоянство при первом переходе к реальной деятельности. Поэтому лаконичный образ «Книги перемен» здесь говорит:

Сильная черта на четвертом [месте].

На поле нет дичи.

5

Если на третьей позиции речь шла об утрате постоянства, то в пятой позиции, которая является самым интенсивным выявлением данной ситуации, постоянство достигнуто и существует во всей своей полноте. Но, с точки зрения китайской традиции, постоянство и пребывание на месте в доме является по преимуществу деятельностью жены, тогда как муж призван действовать вовне. Поэтому в данном тексте есть следующие указания:

Слабая черта на пятом [месте].

Будешь постоянным в своих достоинствах.

Стойкость.

Для жены — счастье.

Для мужа — несчастье.

6

Поскольку шестая позиция представляет собою конец данной ситуации и переход к следующей, постольку здесь основное качество, охарактеризованное в данной гексаграмме, т.е. постоянство, нарушается. Но это нарушение, собственно, не должно идти по линии утраты постоянства, ибо, как сказано было в начале данной гексаграммы, постоянство должно быть соблюдено в самой активной деятельности. Поэтому утрата постоянства, о которой говорит текст, может привести только к неблагоприятному исходу, вот почему в тексте сказано:

Наверху слабая черта.

Нарушенное постоянство.

Несчастье.

[№ 33] Дунь. Бегство

Если постоянство намечалось как свойство человека, который, исходя из синтеза всех своих предыдущих достижений, переходит к деятельности, то думать, что эта деятельность может наступить сразу после достижения синтеза, не приходится, ибо мир и деятельность человека гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Существует известный момент, который разделяет готовность к действию и само действие. Этот момент, поскольку он существует, должен быть осознан, и ему «Книга перемен» посвящает особую гексаграмму. Если человек и способен к действию, и обладает всеми необходимыми для этого действия силами, то все же он должен поступать обдуманно. Для того чтобы поступать обдуманно, необходимо на некоторое время задержаться, т.е. «бе-

жать» от возможной деятельности. Поэтому данная гексаграмма говорит о бегстве, об известном сознательном отходе от деятельности на время. Здесь происходит нечто подобное тому, когда мы предварительно отступаем на несколько шагов назад перед тем, как прыгнуть с разбега. Если абстрагированно рассматривать момент этой задержки, то естественно, что в нем, в его пределах, никакая деятельность крупного размаха невозможна. Поэтому лишь малому, лишь тому, кто действует в малом, здесь может быть предсказана благоприятность исхода его ситуации. Вот почему текст здесь говорит:

Бегство.
Свершение.
Малому — благоприятна стойкость.

1

Как в шестой черте намечается переход к следующей гексаграмме, т.е. к следующей ситуации в жизни, так первая черта является своего рода реминисценцией — воспоминанием предыдущей ситуации. Это воспоминание символически выражено в образе хвоста. Предыдущая ситуация была охарактеризована отчасти и деятельностью. Здесь, если в момент необходимости воздержаться от действия воспоминания о предыдущей ситуации по инерции будет продолжаться какая-то деятельность («хвост»), то благоприятного исхода не может быть. Здесь важнее всего стойко пребывать на том месте, на котором данная ситуация застает человека в жизни. Лишь постепенно может развиваться дальше эта ситуация, перейдя в следующую, и лишь постепенно человек может получить возможность действовать. В этом смысле приходится понимать:

В начале слабая черта.
При бегстве — хвост в опасности.
Не надо, чтобы предстояло куда-нибудь выступать.

2

При рассмотрении пятой черты второй гексаграммы уже указывалась символика желтого цвета, цвета середины. Здесь, на второй позиции, позиции центральной для нижней триграммы, совершенно естественно появляется желтый цвет. Далее, эта вторая позиция занята слабой чертой, которая символизирует податливость, мягкость, а эти качества по символике животных в «Книге перемен» выражены коровой. Поэтому для того, чтобы бегущего удержать на месте, т.е. помочь человеку воздержаться от деятельности, здесь нужно качество пребывания в середине, т.е. недействия. Поэтому и текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
[Чтобы] удержать [бегущего], нужна кожа
  желтой коровы.
[Тогда] никто не сможет выпустить его.

3

Кризис, характерный для третьей позиции, здесь понимается несколько своеобразно. В общем для данной ситуации необходимо пребывание на месте, бегство от деятельности. Но в переводе на язык ситуации кризиса это бегство может быть рассмотрено как известная обуза, как

то именно, что вызывает само бегство, т.е. данное качество переходит в свою противоположность. Само собою, в этом состоянии невозможно предпринять какую-либо широкую общественную деятельность. Поэтому здесь может привести к благоприятному исходу только ограничение себя, действия в пределах своей вотчины, своего дома. Таким образом, связанный своим бегством беглец невольно попадает в опасное положение, и ему лучше не выходить никуда за пределы своих, может быть, и ограниченных владений. Это выражено в тексте так:

Сильная черта на третьем [месте],
Связанному беглецу будет болезнь, опасность.
Держащему слуг и служанок — счастье.

4

Четвертая позиция стоит в соответствии с первой. Основные качества, необходимые для данной ситуации, развиваются при правильном соблюдении того совета, который дается в первой. Поэтому на четвертой позиции, где есть поддержка от того человека, который символизирован первой чертой, можно ожидать благоприятный исход. Но для этого надо уметь самому остановиться и остановиться как раз тогда, когда налицо вся полнота творческих сил, а то, что здесь эта полнота творческих сил есть, символизировано верхней триграммой Творчество, которая начинается четвертой чертой. На такое самоограничение способен лишь человек большой внутренней культуры и большой воли. Человеку рядовому, само собой, такое ограничение невозможно. Вот почему текст говорит здесь:

Сильная черта на четвертом [месте].
Хорошее бегство.
Благородному человеку — счастье.
Ничтожному человеку — несчастье.

5

В пятой черте символизируется обыкновенно максимальное проявление данной ситуации вовне, но именно здесь внешняя деятельность вся сводится к отходу от проявления вовне, к тому, чтобы не проявлять все свои лучшие силы вовне. Поэтому здесь можно говорить о том бегстве, которое вполне удовлетворено, о том бегстве, которое может быть с этой точки зрения признано счастливым. В нем, само собой, необходима полная стойкость. Поэтому в тексте говорится:

Сильная черта на пятом [месте].
Счастливое бегство.
Стойкость — к счастью.

6

Последняя позиция, представляя собою отрыв от всей ситуации, может быть символизирована неким полетом. Поскольку в ней намечаются определенные качества данной позиции, постольку ее можно рассматривать как бегство от самого бегства, т.е. переход к деятельности. Здесь он вполне уместен. Поэтому краткий текст говорит:

Наверху сильная черта.
Летящее бегство.
Ничего неблагоприятного.

[№34] Да чжуан. Мощь великого (Великая мощь)

За время предыдущего периода человек может выработать все силы, которые нужны ему для дальнейшей деятельности. Весь смысл этой временной задержки в деятельности, которая была намечена в предыдущем, состоит именно в том, чтобы в спокойствии выработать возможно большую силу, необходимую для какого-нибудь крупного дела, которое может быть осуществлено в дальнейшем. Во время этого спокойствия вырабатывается великая мощь, которая является темой данной ситуации, но при этом всегда надо иметь в виду, что великая мощь может быть только тогда, когда человек не полагается исключительно на одного себя, а действует совместно с коллективом. В этом отношении нужно с полной стойкостью соблюдать свои связи с окружающими людьми. Поэтому весьма краткий текст говорит:

Мощь великого.
Благоприятна стойкость.

1

В общем вступлении мы уже указали на стойкость. Здесь для дальнейшего рассмотрения нужно принять во внимание, что «стойкость» (*чжэн*) интерпретируется постоянно и как правота. И именно с этим значением правоты, верности приходится здесь считаться. Для понимания образа данной черты необходимо вспомнить то, что говорилось в 32-й гексаграмме относительно символики тела в «Книге перемен». В первый момент проявления великой мощи, о которой говорит данная ситуация, прежде всего необходимо принять во внимание, что стойкость (она же — правота) должна быть понята как объективная правота, как та, которая подтверждена всем окружением человека. Ибо если бы, наоборот, человек рассчитывал на стойкость как на свое собственное качество, он впал бы в ошибку так же, как впал бы в ошибку, если бы успокоил себя тем, что *мощь* его велика. Поэтому всякое выступление к деятельности здесь еще не может быть благоприятным, ибо на данной ступени, ступени первого момента ситуации мощи великого, нужно только собрать силы к развитию данной ситуации по дальнейшим этапам. Поэтому текст «Книги перемен» говорит здесь:

В начале сильная черта.
Мощь в пальцах ног.
Поход — к несчастью.
[Так] будет подлинно.

2

Стойкость, понимаемая как правота, является в данной ситуации подлинным внутренним качеством находящегося в ней лица. Именно на второй позиции мы всегда встречаем максимальное выражение внутренних качеств. Поэтому лаконичный текст здесь только напоминает:

Сильная черта на втором [месте]
Стойкость — к счастью.

3

Третья позиция как позиция кризиса характеризуется тем, что за деятельность человек берется, не обладая достаточным количеством сил. Хотя здесь в ситуации мощи великого предполагается наличие

больших сил, однако подлинно большие силы у человека могут быть лишь в том случае, если он опирается на окружение, т.е. если он в этическом плане связан с другими людьми и с их деятельностью. Поскольку третья черта представляет собой замыкание в себе как противоположность выхода вовне, постольку не сможет здесь человек рассчитывать на поддержку окружающих его людей. Если бы он все же стал действовать вопреки нормальной ситуации, то проявил бы себя как человек, лишенный этических качеств, т.е. неблагородный человек. И все же, если бы такой человек стал действовать, то настойчивость его в этом действии была бы ужасной. И это «Книга перемен» выражает в образе, полном юмора:

Сильная черта на третьем [месте].
Ничтожному человеку придется быть мощным.
Благородному человеку придется погибнуть.
Стойкость — ужасна.
[Когда] козел бодает изгородь, [в ней]
застрянут его рога.

4

Для того чтобы понять афоризм данной черты, необходимо вспомнить, из чего состоит данная гексаграмма. В ней внизу (внутри) триграмма Творчество, т.е. творческие силы, которыми полна внутренняя жизнь человека; вверху (вовне) — триграмма Молния, т.е. активнейшая деятельность. Само по себе творчество, поскольку оно только внутри, может быть понято как творчество в потенциальном состоянии. Верхняя же триграмма действия характеризует уже проявления этой творческой мощи вовне. Поэтому символизируемый нижней чертой верхней триграммы первый выход вовне обусловлен самой ситуацией, выраженной в образе пробитой изгороди, которую можно понять, лишь сопоставив ее с образом предыдущего афоризма. Здесь имеется в виду выход к деятельности большого размаха. Такая деятельность может охватить большие пространства. Поэтому появляется образ колесницы как средства передвижения. И в этом стремлении к действию вовне должна быть соблюдена полная стойкость, которая в данном контексте понимается и как правота этого действия. В тексте мы здесь читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
<2> Изгородь пробита.
[В ней] не застрянешь.
Мощь — в осях большой колесницы.
<1> Стойкость — к счастью.
Раскаяние исчезнет.

5

На третьей позиции встретился образ козла, бодающего изгородь. Этот козел — символ необузданной силы, которая бросается к внешней деятельности, не соразмерившись с препятствием. Поскольку пятая позиция представляет собою самое гармоничное проявление вовне качеств данной ситуации, постольку качества, символизируемые этим козлом, должны быть здесь отражены. Более того, они должны отойти от человека настолько и быть заменены своей противоположностью, что

должно наступить исправление совершенных прежде ошибок. Вот почему текст говорит здесь:

Слабая черта на пятом [месте].
Утратишь козла [даже] в легких [обстоятельствах].
Раскаяния не будет.

6

Параллельно с мощью, о которой говорилось в данной гексаграмме, в ней говорилось и о стремлении проявить эту мощь. В момент переразвития, который символизируется верхней чертой, положительное качество, т.е. мощность, отступает на задний план, и необдуманный поступок, и стремление к проявлению вовне без достаточных сил выступают как характеристика данного момента. Но если на третьей позиции, которая представляет собою лишь переход к внешней деятельности, это уже приводило к неблагоприятным результатам, то здесь это качество может привести к совершенно безвыходному положению. Собственно говоря, здесь нельзя ожидать ничего благоприятного. Но если человек в этих самых неблагоприятных условиях будет ими спровоцирован на напряжение своих сил, а тем самым и на развитие их, то, в конце концов, он может найти благоприятный выход из создавшегося положения. Эта мысль выражена в тексте в следующих образах:

Наверху слабая черта.
Козел бодает изгородь и не может отступить,
не может и продвинуться.
Ничего благоприятного.
[Но если будет] трудно, то [будет и] счастье.

[№ 35] Цзинь. Восход

Образ, данный в этой гексаграмме, расшифровывается из образов триграмм, ее составляющих. Здесь внизу триграмма *Кунь*, обозначающая землю, а наверху Сияние, которое иногда интерпретируется как солнце, т.е. перед нами картина солнца, восходящего над землей, что обозначается и самим названием гексаграммы, которое мы переводим соответственно с этим словом — Восход. Если сопоставить эту гексаграмму с предыдущими, то намечается следующая линия развития ситуации. Нужно начать с 31-й гексаграммы, которая представляет собой синтез всех приобретенных ранее качеств и сил в их полном слиянии, в браке. Дальше говорилось о необходимости подчинения этих сил какому-нибудь постоянному закону, после чего этот постоянный закон должен быть проверен и углублен в уединении человека, на время отошедшего от деятельности. Это уединение приводит к развитию в человеке той великой мощи, которая в дальнейшем может гарантировать благоприятную деятельность вовне. Только после всех этих ситуаций может, наконец, появиться та, которая представляет собою реальный выход вовне, символизированный в образе солнца, восходящего над землей.

Но, как было видно из комментариев предыдущих гексаграмм, в таком выходе вовне совершенно необходимо направлять свою деятельность не только на пользу самому себе, но и окружающим людям. Здесь больше, чем где бы то ни было, должна проявиться полная щедрость. Как солнце щедро раздает свои лучи всему окружению, так и деятельность человека

должна быть направлена на пользу всем окружающим его людям. Так деятельность может быть расшифрована, конечно, в различных масштабах, ибо окружение человека может простираться на большее или меньшее количество людей. Но Оу-и здесь говорит даже о развитии щедрости до космических размеров. Однако это на совести данного комментатора, ибо текст в «Книге перемен», сложившийся в конкретных условиях раннего феодального общества в Китае, выразил это в образах, не имеющих еще отношения к космическому размаху мыслей, которые характеризуют указанного комментатора. В тексте мысли выражены следующим образом:

Восход.

Сиятельному князю надо жаловать коней в
великом обилии и в круговороте дня
трижды принимать [подданных].

1

На первой позиции, где еще только начинается данный процесс, выступление вовне, восход еще не намечен с полной очевидностью. Он до известной степени еще нерешителен, так что иногда напоминает даже отступление. Поэтому возможно, что менее чуткие люди не смогут заметить самого выступления. И поэтому человек, который охарактеризован в данной ситуации, может и не встретить доверия со стороны окружающих. Однако он должен научиться смотреть на такое непризнание своего восхода со стороны окружающих как на нечто само собой понятное и отнестись к окружающим с полным великодушием. Тогда минет данная ситуация, и человек все же получит возможность блестящего проявления деятельности своей вовне. Поэтому текст говорит (незначительные расхождения по сравнению с переводом, данным выше, объясняются тем, что здесь — интерпретация с точки зрения Оу-и):

В начале слабая черта.
[Если], выдвигаясь и отступая, [пребудешь в]
стойкости, [будет] счастье.
Не будет доверия.
[Но если отнесешься к этому] великодушно,
[то] хулы не будет.

2

Вторая позиция как апогей внутреннего развития гексаграммы указывает на пребывание человека в самом себе. Для такого человека, который находится в ситуации восхода, пребывание только в себе неразрывно связано с некоторой подавленностью. Однако, поняв, что эта подавленность является временным состоянием, человек может продолжать стойко стремиться к своему восходу. Во всяком случае, его стойкость, в конце концов, приведет к благоприятному исходу, и это особенно потому, что здесь человек может рассчитывать на поддержку извне. По символике «Книги перемен» эта поддержка может исходить из того, кто обозначен пятой позицией данной гексаграммы. Поскольку пятая позиция здесь занята слабой чертой, которая характеризует женщину, и поскольку пятая позиция в социальном разрезе символизирует государя (слово «вождь» в филологическом переводе восстановлено палеографически, здесь дается более позднее понимание слова), постольку здесь

говорится о поддержке матери царя. В тексте это выражено в следующих словах:

Слабая черта на втором [месте].
[Если] в выдвижении и в подавленности
[пребудешь] стойким, [то будет] счастье.
Обретешь такую великую милость от матери
твоего царя.

3

Если в большинстве случаев третья позиция связана с кризисом, предшествующим выходу вовне, то здесь, где вся ситуация представляет собой выход вовне, третья позиция лишена своей характерной черты — кризиса как чего-то отрицательного. Наоборот, наконец, выступает такое проявление человека во внешнем, которое воспринимается окружающими его людьми, и поэтому-то доверие со стороны других людей, которое не оказали человеку, стоящему в данной ситуации на первой позиции, здесь наличествует полностью. Поэтому текст говорит только:

Слабая черта на третьем [месте].
Доверие многих.
Раскаяние исчезнет.

4

Ошибка, которая может быть совершена на четвертой позиции, состоит в следующем. Четвертая позиция — лишь подготовительная к пятой, ибо центр гексаграммы — в пятой. Четвертая позиция поэтому при ошибочном использовании ее может стать чем-то вроде подделки, замены настоящего ненастоящим. Это выражено в образе хомяка. Между прочим, Оу-и, чтобы сделать этот экзотический образ понятным, рассказывает следующее:

«Некогда я, только что прибыв в область Минь, увидел человека, продававшего белого зайца. Люди, споря друг с другом, хотели купить его за 100 золотых монет, но это им не удавалось. Купец выкормил очень много зайцев, и тогда цена на них постепенно упала до одной денежки с чем-то. Любители странностей попробовали убить их и сварить, но они были так зловонны, что есть их было нельзя. И стало так, что ни один человек не покупал их. Можно сказать, что это не белый заяц, а просто хомяк. Увы! По существу, он — ничтожная крыса, и обманным порядком ему было присуждено имя белого зайца. Это значит, что он, не имея нужных достоинств, занял высокое место. Так и с людьми такого рода».

После этого рассказа, может быть, нам не покажется странным образ, данный в тексте:

Сильная черта на четвертом [месте].
[Если] выдвинешься, как хомяк, [то] стойкость
будет ужасна.

5

Пятая черта, представляя собою самое совершенное проявление вовне, больше всего ассоциируется с тем образом, который дан в символике триграмм, составляющих данную гексаграмму. Это солнце, взошедшее над землей, так полно сил и так щедро, что никакая утрата и никакое

приобретение не могут его огорчить. И человек, занимающий данную позицию, исправляя все ошибки, допущенные им в прошлом, в полной щедрости дает свои силы окружению. В тексте это отражено в следующих словах:

Слабая черта на пятом [месте].
Раскаяние исчезнет.
Не принимай близко к сердцу ни утрату,
ни приобретение.
Выступление — к счастью.
Ничего неблагоприятного.

6

Поскольку третья черта верхней триграммы, сильная (как максимальное проявление этого сияния вовне), больше всего характеризует качество сияния, постольку в общем неблагоприятная шестая позиция здесь лишена этого качества. Но это лишь внешнее проявление сияния, совершенно лишенное существа, как нечто самое крайнее, наиболее вышедшее вовне, оно выражено в образе рогов. Они могут быть проявлением вовне, но только внешним проявлением. И вот здесь дан образ ясности вовне при отсутствии ясности внутри. Поэтому сил, присутствующих у человека, здесь может хватить, конечно, на какое-нибудь дело, но оно не столь велико, сколь велико дело щедрости, выраженное на предыдущей позиции. Все же в общем благоприятный характер данной позиции (конечно, только в контексте данной гексаграммы) выражен в тексте так:

Наверху сильная черта.
Выставляй свои рога лишь для того,
чтобы покарать [свой] город.
[Это положение] ужасно, [но оно] — к счастью.
Хулы не будет.
Стойкость — к сожалению.

[№ 36] Мин и. Поражение света

При чтении «Книги перемен» нетрудно заметить, что гексаграммы следуют друг за другом по противоположности. Так, если первая гексаграмма сплошь состояла из сильных черт и обозначала чистое творчество, то вторая гексаграмма состояла только из слабых черт и представляла чистое исполнение. Предыдущая гексаграмма была изображением солнца, восходящего над землей, а эта, 36-я, гексаграмма представляет собою образ солнца, опустившегося под землю. Этим, собственно говоря, указывается на следующий момент: на умение не только выступать, но также в нужную минуту отступить, ибо если бы человек только выступал вовне, то был бы нарушен правильный ритм деятельности человека, перед нами была бы угроза поражения его сияния. Поэтому данная ситуация носит название Поражение света. Здесь свет должен опуститься во тьму, в толщу земли. Кроме того, существует еще другая интерпретация названия гексаграммы, ибо второе из слов, обозначающих ее, обозначает также варвара. Если исходить из этого значения, то название *Мин и* может быть переведено — «Просвещение варваров», т.е. нисхождение с культурной высоты большого уровня к людям низкой культуры. Оба варианта существуют в комментаторской литературе, хотя

Оу-и настаивает только на первом. При таком нисхождении человек, естественно, встречает трудности. Но именно в трудностях, в частности в потускнении, он должен пребывать стойким, т.е. всегда выступать, исходя из своей правоты. Поэтому и краткий текст говорит здесь:

Поражение света.

Благоприятна в трудностях стойкость.

1

Поскольку исходной позицией для данной ситуации было восхождение света, т.е. солнца, на его высоты, постольку первая позиция данной гексаграммы начинает с образа полета, ибо с высот своих свет здесь опускается вниз. Эта гексаграмма является образом поражения света. Поэтому здесь лучше не действовать для самого себя. Здесь нужно иметь мужество на прекращение своего восхождения, и нужно иметь мужество на то, чтобы в своих действиях, направленных на пользу другим людям, переносить лишения, ибо именно в преодолении трудностей может быть достигнуто то, что является целью деятельности данной ситуации. Только при деятельности, направленной таким образом, человек может рассчитывать на то, что лицо, стоящее выше его, обратит на него внимание. Поэтому текст говорит здесь:

В начале сильная черта.
Поражение света.
У него в полете опускаются крылья.
Благородный человек в пути три дня не ест,
[но ему] есть, куда выступить, [и его]
господин будет говорить [о нем].

2

Поражение, которое характерно для данной ситуации, начинает действовать все дальше и дальше. И нужна очень большая мощь того, кто оказывает поддержку, чтобы ситуация имела благоприятный исход. Лошадь в символике животных по «Книге перемен» обозначает большую мощь, активную силу. Поэтому в тексте мы читаем:

Слабая черта на втором [месте].
Поражение света.
[Он] поражен в левое бедро.
Нужна поддержка мощная, [как] конь.
Счастье.

3

В древних китайских воззрениях юг рассматривался не как область, наиболее озаренная солнечным светом, но, ввиду динамичности этого мировоззрения, как область, где солнце начинает постепенно клониться к закату. Поэтому третья позиция, где больше всего дает себя чувствовать общая характеристика данной ситуации, — поражение света — дает образ именно южной охоты. Но в это время может быть победа над большим злом, ибо свет, вознесенный над землей, здесь нисходит обратно к земле для того, чтобы озарить отставших, т.е. уничтожить их зло незнания. Конечно, при таком нисхождении человек может отойти от своего собственного величия, в известном смысле утерять его, но

именно об этом он не должен печалиться, ибо такова его миссия — нисхождение к отставшим. Эти мысли выражены в тексте следующим образом:

Сильная черта на третьем [месте].
Свет поражен на южной охоте.
[Но будет] получена его большая голова.
Нельзя болеть о стойкости.

4

Настроение самоотдачи, жертвенного отхода от своей высоты очень сильно чувствуется в афоризме четвертой черты. Здесь из своего собственного бытия человек уже выходит к иному. Ибо начинается уже верхняя, т.е. внешняя, триграмма. Это — настроение человека, покидающего свое, присущее ему место. И оно все пронизано чувством поражения света. Это поражение касается самой середины и глубины, выражено в образе левой части живота. Поэтому в тексте написано следующее:

Слабая черта на четвертом [месте].
[Поражение] вонзится в левую [часть] живота.
Сохранишь чувство*[253] поражения света, когда
выйдешь за ворота [дома] и двора.

5

В арсенале китайских национальных героев есть знаменитый царедворец Цзи-цзы. Это — человек, живший в XI в. до н.э., если верить традиции, и бывший главным советником при дворе тогдашнего царя. В это время произошла смена династий. Цзи-цзы, несмотря на то что правитель новой династии всячески старался его как человека, достигшего искусства в управлении государством, склонить на свою сторону, все же предпочел удалиться от всякой политической деятельности и, как говорит предание, поселился на краю страны, где-то на территории современной Кореи. Он предпочел полное уединение и жизнь среди людей чужой и менее развитой культуры службе тому, кого считал узурпатором. Предание говорит о том, что он написал так называемый «Великий план» («Хун фань»), произведение, впоследствии получившее весьма широкую известность. Даже для нас эти первые зачатки философствования в Китае (хотя вряд ли верно авторство Цзи-цзы) представляют большой интерес. И китайские авторы рассматривают Цзи-цзы как образ человека, отошедшего сознательно от своей возможной славы, отдавшего свои знания менее развитым людям, но тем не менее впоследствии прославленного и вознесенного на высоту. Пятая позиция представляет собой максимальное выражение данной ситуации в целом*[254]. Поэтому здесь выявлен образ, связанный с именем Цзи-цзы. (Относительно иной интерпретации слова «Цзи-цзы» — в значении «его сын» — см. выше, гл. II первой части.) Текст говорит здесь:

Слабая черта на пятом [месте].
Поражение света Цзи-цзы.
Благоприятна стойкость.

6

Окончательное завершение процесса приводит к тому, что все силы света, которые были приобретены в предыдущей ситуации, здесь должны померкнуть. Тут только возможно воспоминание того, что было в прошлом славой данного человека, но именно здесь возможно самое интенсивное сопоставление того, что было достигнуто в прошлом, и того, к чему привела необходимость в настоящем. Поэтому текст говорит:

Наверху слабая черта.
Не просияешь, [а] померкнешь.
Сначала поднимешься на небо, [а] потом погрузишься в землю.

[№ 37] Цзя жэнь. Домашние

Отход от широкого проявления вовне, которое было охарактеризовано в предыдущей гексаграмме, приводит к ситуации, в которой человек ограничивается деятельностью в пределах только своей семьи. Он занят целиком только своими домашними. Поэтому здесь рассматривается среда домашних. Однако не следует забывать, что устройство дома, которое базируется на усовершенствовании домоправителя, в древнем Китае, как это, например, отражено в «Великом учении» («Да сюэ»)*[255], является основой для приведения в порядок всего мира. В семье значительную роль играет женщина, так, по крайней мере, полагали комментаторы «Книги перемен». Здесь говорится о том, какой должна быть женщина в семье. Афоризмы отдельных черт еще больше развивают это. Здесь же сказано только:

Домашние.
Благоприятна женщине стойкость.

1

На первой позиции человек целиком погружен в это замыкание в пределах своей собственной семьи. Это и должно быть здесь. Ему не придется ни в чем раскаиваться, если он, оставшись в этой узкой среде, займется ее устройством. Поэтому текст говорит здесь только следующее:

В начале сильная черта.
Замкнись и заведи [свой] дом.
Раскаяние исчезнет.

2

Деятельность женщины, жены и хозяйки, замкнута интересами семьи, причем главным образом интересами питания. Этот образ замкнутости в пределах семьи характеризуется в данной позиции. Никуда не требуется выступать, да и не за кем идти. Нужна только та стойкость, о которой было сказано в общем введении. Поэтому текст здесь говорит простыми словами следующее:

Слабая черта на втором [месте].
[Ей (жене)] не за кем следовать.
[А дело ее] в том, чтобы сосредоточиться на продовольствии.
Стойкость — к счастью.

3

Человек, находящийся в данной ситуации, если и должен действовать, то только в пределах своей семьи. Однако в этих пределах ему необходимо принять на себя ответственность за свой дом, реально управлять им. Для того чтобы управлять своей семьей, он должен быть суровым, не жестоким, но суровым. Хотя его суровость может быть воспринята как нечто ужасное, однако она приводит к тому, что дом подчинен ему и он, принявши на себя ответственность за успешную жизнь своей семьи, ведет ее по вполне осознанному пути. Наоборот, распустить своих домашних, предоставить им возможность своевольных поступков, это значит повести дело так, что впоследствии придется о многом пожалеть. Поэтому в данном случае текст говорит:

Сильная черта на третьем [месте].
[Когда среди] домашних суровые окрики,
[будет] раскаяние в строгости, [но
будет и] счастье.
[Когда же] жена и дети болтают и хохочут, [тогда],
в конце концов, [будет] сожаление.

4

В результате той деятельности, которая планомерно руководится главой семьи, и если эта деятельность проходит правильно, в доме наступает достаток. Правильность такой деятельности подчеркивается близостью данной позиции к пятой крайней черте. Поэтому текст здесь говорит только:

Слабая черта на четвертом [месте].
Богатый дом.
Великое счастье.

5

Человек должен настолько уйти в дела своей семьи, что ожидание каких бы то ни было благ со стороны выше поставленных людей для него является чем-то неестественным и несвойственным. Однако если человек не учитывает правильно свое положение, то ему может импонировать милость, оказанная свыше. Это привело бы к известной заинтересованности в общественной жизни за пределами его дома, т.е. дисгармонировало бы с данной ситуацией. Поэтому текст здесь предупреждает:

Сильная черта на пятом [месте].
Царь приближается к обладателю семьи.
Не принимай [это] близко к сердцу.
Счастье.

6

Здесь опять выступает тема суровости, намеченная уже в третьей черте, которая стоит в соответствии с шестой. Но прежде всего нужно подчеркнуть, что имеется в виду суровость, а не жестокость. Жестокость лишена правдивости, тогда как суровость может быть вполне правдивой. Поэтому текст советует:

Наверху сильная черта.
В обладании правдой — суровость!
В конце концов — счастье.

[№ 38] Куй. Разлад

Если семья устроена неправильно, т.е. если прежде всего ее глава не развивает в себе необходимых для этого моральных качеств, если семья предоставлена самой себе, то в ней с необходимостью возникает разлад — та ситуация, которая рассматривается здесь. Данная гексаграмма комментируется еще со следующей стороны. Триграммы, ее составляющие, по семейной символике «Книги перемен», обозначают среднюю дочь и младшую дочь, т.е. двух женщин. Как говорят китайские комментаторы, в одном доме две женщины не могут жить в мире, между ними с необходимостью возникает разлад. Само собой, и в такой обстановке кое-что может быть сделано, но это только незначительные мелкие дела. Поэтому и текст говорит здесь о мелких делах, которые могут быть благоприятны. С другой стороны, этот образ, независимо от символики семьи рассматривается еще комментаторами и так: верхняя триграмма *Ли* — огонь, могущий подняться, двигаться вверх; нижняя триграмма *Дуй* — водоем, для него характерно движение в глубину, т.е. вниз. Таким образом, между верхней и нижней триграммой происходит разрыв, который самым ярким образом выражен был в 12-й гексаграмме. Как там был распад, так здесь — разлад. Поэтому в тексте мы читаем:

Разлад.
В незначительных делах — счастье.

1

Во время разлада самое лучшее — не принимать в нем участия, предоставив событиям течь самим по себе, и, не вмешиваясь в них, ждать, когда данная ситуация минет и можно будет что-нибудь сделать. Достаточно увидеть этот разлад, и самое созерцание его и понимание его качества дадут возможность направить свою деятельность так, что она не приведет к дурному результату. Так, достаточно увидеть злого человека как именно злого, для того чтобы понять, как следует себя вести по отношению к нему, и тем самым обезопасить себя от его действия. В этом смысле текст говорит:

В начале сильная черта.
Раскаяние исчезнет.
[Когда] потеряешь коня, не гонись за ним.
[Он и] сам вернется.
Увидишь злого человека — хулы не будет.

2

Пассивная выжидательная позиция, которая должна быть занята здесь, не исключает возможности встречи с высшим, ибо оно может оказаться и в таком захолустье, которое представляет собою атмосфера разлада. То, что здесь эта встреча возможна, объясняется комментаторами через образ соответствия второй позиции и пятой, которой свойственно качество мягкости и податливости в контексте данной гексаграммы, т.е. качество милостивой снисходительности. Таков смысл текста:

Сильная черта на втором [месте].
Встретишь господина в закоулке.
Хулы не будет.

3

Третья позиция, расположенная между второй и четвертой, склоняет человека к тому, что он обращает на них больше внимания, чем это следует. Здесь именно не следует обращать внимания на действия окружения, т.е. вторую и четвертую позиции, которые, конкурируя друг с другом, представляют собой этот разлад. Наоборот, если бы человек обратил внимание на воздействие извне, на спорящие стороны, то это значило бы, что он остановился на данной позиции, тогда как именно с нее нужно сойти. Это значило бы, что он лишился возможности движения вперед, или, иными словами, он сам подверг себя казни. Для того чтобы преодолеть это, надо думать, что в данной ситуации сам человек не виновен, не в его власти начало этой ситуации, и только правильным поведением своим он может достигнуть того, что конец этой ситуации будет сделан таким, как это необходимо для него. Текст это облекает в следующие образы:

Слабая черта на третьем [месте].

Увидишь, что воз оттягивают вспять и его вола задерживают.

У человека в нем обрезаны волосы и нос*[256].

Не [в твоей] власти начало, [но в твоей] власти конец.

4

Первая позиция характеризовалась стремлением предоставить событиям течь, как они протекают. Поэтому силы первой позиции не оказывают никакого влияния на остальные события. И четвертая позиция, которая по закону соответствий могла бы быть поддержана только первой, указывается символом того, кто оставлен в полном одиночестве. Кроме того, это — одиночество во время разлада. Здесь следует рассчитывать не столько на поддержку со стороны первой позиции, сколько на связь с тем, кто символизирован на следующей позиции. Само собой, это положение может быть названо ужасным, но если связь с вышестоящим будет правдивой, то даже в одиночестве будут найдены необходимые силы для преодоления разлада. Текст говорит здесь:

Сильная черта на четвертом [месте].

Разлад и одиночество.

[Если] встретишь великого мужа*[257] [и если]
связь [с ним будет] правдивой, [то хотя
это и] ужасное [положение], хулы не будет.

5

Пятая позиция, наконец, приводит к тому, что намечается выход из ситуации разлада. Поэтому при правильном действии на ней не в чем будет раскаиваться. Кроме того, пятая позиция здесь может найти поддержку в том человеке, который представлен второй чертой. Если она отстоит от данного человека на некотором расстоянии и две черты их разделяют, точно перегородка — «кожа», о которой говорит текст, то все же в силу соответствия это препятствие может быть устранено. И самое лучшее здесь при полном развитии сил, нужных для преодоления разлада, выступить из данной ситуации. В этом смысле приходится понимать текст:

Слабая черта на пятом [месте].
Раскаяние исчезнет.
Этот сообщник*[258] прокусит кожу.
[Если] выступить, [то] какая же может быть хула?

6

На шестой позиции, т.е. в апогее разлада, перед человеком, предстает разлад во всей своей силе, во всей своей грязи и безобразии. Если человек здесь и предпринимает какие-нибудь действия против него, то вскоре может убедиться, что действия эти тщетны, ибо разлад как ложное отношение между людьми лишен субстанциональности. Такой человек увидит, что это не подлинные, а потому и не постоянные отношения между людьми. Поэтому если он предпринимает против разлада какие-нибудь действия, то вскоре поймет, что они излишни, ибо ситуация сама собой должна миновать. Здесь могло бы быть полное воссоединение враждующих сторон. Но все же сам разлад, олицетворенный в образе разбойника, здесь еще продолжает действовать. Но действие его таково, что в силу окончания данной ситуации напряженная атмосфера должна разрядиться, точно грозовая туча должна пролить дождь. В этом смысле в «Книге перемен» сказано:

Наверху сильная черта.
Разлад и одиночество.
Увидишь свинью, покрытую грязью.
[Увидишь, что] бесы наполняют всю колесницу.
Сперва натянешь лук [против этого, а] потом
отложишь его в сторону.
[Если бы] не разбойник, [был бы] брак.
[Если], выступая, встретишь дождь, то [будет] счастье.

[№ 39] Цзянь. Препятствие

Разлад сам по себе является препятствием всякой деятельности, и поэтому момент препятствия характеризуется как следующая ситуация. Такие случаи раскрытия одной из сторон предыдущей ситуации в последующей уже встречались, и потому здесь не приходится удивляться гексаграмме, которая носит название Препятствие. Для того чтобы интерпретировать афоризм данной гексаграммы, надо вспомнить, что существует определенная пространственная символика триграмм, по которой на юго-западе помещается триграмма *Дуй* — «разрешение», т.е. разрешение какого-то в предыдущем напряженного состояния; наоборот, северо-восток символизируется триграммой *Гэнь*, которая обозначает остановку, т.е. «сохранение». Поэтому в ситуации Препятствие все благоприятные воздействия могут идти от разрешения этой напряженной обстановки, в особенности от обстановки разлада, очерченной в предыдущей гексаграмме*[259]. Кроме того, само присутствие сил, воздействующих извне, сил разрешения, символизируется здесь в образе великого человека. Поэтому в данной гексаграмме, где внутренняя жизнь охарактеризована неподвижностью, а внешняя — опасностью, единственный выход из положения указывается афоризмом:

Препятствие.
Благоприятен юго-запад.

Неблагоприятен северо-восток.
Благоприятно свидание с великим человеком.
Стойкость — к счастью.

1

Движение от первой позиции к шестой на техническом языке «Книги перемен» называется уходом. Наоборот, погружение от шестой позиции к первой называется приходом, т.е. приходить — это значит углубляться в самого себя. В данной ситуации во внешнем символизирована опасность. Следовательно, уход в самого себя может быть понят как известный обход препятствия, обход опасности. В этом смысле понимается текст:

В начале слабая черта.
Уйдешь — [будут] препятствия.
Придешь — [будет] хвала.

2

По общественной символике гексаграмм вторая черта — это изображение царского слуги. Поэтому речь здесь идет именно о нем. Он на данной позиции находится в ситуации препятствий. Однако, поскольку эти препятствия, как было сказано выше, являются одним из слагаемых предыдущей ситуации, постольку человек, символизированный данной чертой, не является сам виновником этих препятствий. Поэтому текст говорит здесь:

Слабая черта на втором [месте].
Царскому слуге — препятствие за препятствием.
[Это] не из-за него самого.

3

Поскольку третья черта символизирует выход вовне, постольку «Книга перемен» еще раз напоминает в данной ситуации о необходимости ухода в свою замкнутость, которая была уже указана на первой позиции. Поэтому текст здесь говорит только:

Сильная черта на третьем [месте].
Уйдешь — [будут] препятствия.
Придешь — вернешься [на правый путь].

4

На четвертой позиции, где происходит выступление вовне, в верхнюю триграмму, которая означает бездну, опасность, опасность препятствий дает себя чувствовать с особой силой. Поэтому здесь дальнейшее движение встречает особенно сильное препятствие. Наоборот, уход от этого препятствия, для того чтобы его обойти каким-нибудь иным путем, приводит к возвращению к первой черте, с которой стоит в соответствии четвертая. И благодаря этому, т.е. благодаря полному погружению в самого себя, человек достигает возможности, во-первых, найти себе помощь соответственно с теми силами, которые имеются в виду в основном афоризме гексаграммы, во-вторых, найти выход из данной ситуации препятствий. Поэтому в тексте сказано:

Слабая черта на четвертом [месте].
Уйдешь — [будут] препятствия.
Придешь — [будет] связь [с близкими людьми].

5

Поскольку пятая позиция представляет собою максимальное выявление качеств данной гексаграммы, постольку здесь препятствие особенно сильно. Это — великое препятствие, ибо оно находится в самой середине бездны, опасности, т.е. того, что символизировано верхней триграммой. С другой стороны, так как пятая позиция вообще является позицией благоприятной и с ней в теснейшей связи стоит вторая позиция, помогающая ей, «ее друг», то текст здесь говорит только следующее:

Сильная черта на пятом [месте].
Великое препятствие.
Друзья придут.

6

Здесь еще раз звучит напоминание необходимости погрузиться в самого себя, для того чтобы, временно остановившись на месте, обойти предстоящее препятствие. Еще раз напоминается о помощи, приходящей извне. Но это уже звучит только как напоминание. Поэтому в тексте говорится:

Наверху слабая черта.
Уйдешь — [будет] препятствие.
Придешь — [будешь] великим *[260].
Счастье.
Благоприятно свидание с великим человеком.

[№ 40] Цзе. Разрешение

Тема освобождения, разрешения, затронутая в предыдущей гексаграмме, здесь является основной. Здесь имеется прежде всего в виду то разрешение, которое приходит с юго-запада, о котором было сказано во введении к предыдущей гексаграмме*[261]. Разрешение напряженной обстановки должно наступить, ибо ни одна из ситуаций не может оставаться вечной. Таким образом, конечный исход данной ситуации представляется все же благополучным. Вот почему в тексте говорится:

Разрешение.
Благоприятен юго-запад.
[Если] некуда выступить, [то когда] оно
[разрешение] наступит, опять [будет] счастье.
[Если же] есть, куда выступить, [то уже]
заранее [предуготовано] счастье.

1

Можно предполагать, что текст здесь неполный. В нем только одно успокоительное изречение:

В начале слабая черта.
Хулы не будет.

2

Поскольку данная ситуация является разрешением, постольку нужно довериться именно ей. Всякое сомнение в возможности разрешения напряженной обстановки могло бы послужить только задержкой этого разрешения. Сомнение как результат хитрости, идущей извне, символизируется в образе лисицы. Против этого образа поставлен другой —

образ стрелы, который символизирует прямоту и неуклонность, стойкое проведение предпринятого плана. Поэтому текст, с одной стороны, указывает на возможность сомнений, с другой стороны, говорит о прямоте и неукоснительности предпринятого движения. То, что стрела, упоминаемая здесь, названа желтой, обусловлено тем, что данная черта — вторая, т.е. срединная, а желтый цвет — цвет середины. Это указание на сопротивление сомнениям выражено в тексте следующими образами:

Сильная черта на втором [месте].
На охоте поймаешь трех лисиц.
Получишь желтую стрелу.
Стойкость — к сожалению.

3

Третья черта должна была бы быть подготовкой к четвертой, но поскольку в общем эта позиция неблагоприятная, постольку здесь есть возможность не последовать правильному пути, т.е., вместо того чтобы помочь дальнейшему, может появиться стремление воспользоваться тем, что было выработано на предыдущей ступени. Вместо того чтобы выступать как носильщик, человек может постараться стать седоком. Но так он может сам накликать на себя беду. И если, даже поняв это, он будет продолжать действовать так же, т.е. если будет стойким в своем стремлении воспользоваться приобретенными прежде силами и опытом, то в дальнейшем ему предстоит только сожаление. Поэтому текст говорит:

Слабая черта на третьем [месте].
Носильщик, а едет [на другом].
[Сам] привлечешь приход разбойников.
Стойкость — к сожалению.

4

В данном случае четвертая позиция в развитии данной ситуации главным образом указывает на сочетание необходимой здесь деятельности, на ликвидацию тех вредных влияний, которые могут исходить из предыдущей третьей позиции. Это вряд ли было бы возможно, если бы данная позиция была взята в изолированном ее состоянии. Но поскольку имеется в виду указание на помощь соседней, пятой позиции, постольку в тексте говорится:

Сильная черта на четвертом [месте].
Разреши [путы на] больших пальцах твоих ног.
Друг придет, и в нем [будет] правда.

5

На предыдущей ступени уже было намечено, что от лица, занимающего пятую позицию в данной ситуации, исходит помощь предыдущей ситуации. Эта помощь прежде всего является поступком, лишенным всякого эгоизма, т.е. представляет собой моральный поступок. Моральный поступок свойствен благородному человеку, и его деятельность здесь может привести к счастью. Он может поступать со всей правотой, на которую способен, с правотой и правдивостью, которая простирается даже на людей, отставших от него в своем развитии. В этом смысле текст говорит:

Слабая черта на пятом [месте].
Благородный человек — лишь [для него]
есть разрешение.
Счастье.
[Он] обладает правдивостью по отношению
к ничтожным людям.

6

Шестая позиция здесь характеризует полное активности стремление к тому, чтобы окончательно уничтожить те путы, которые связывали человека в предыдущей ситуации. Так намечается переход к следующей гексаграмме, которая называется Убыль и понимается двояко, т.е. не только как убыль накопленного прежде, но и как убыль всего отрицательного, что еще есть на данной ступени. Это отрицательное выражено в образе ястреба, в которого стреляет человек. Он поставлен в благоприятные условия. Он стоит на высокой стене, как говорит текст, а высокая стена символизирует здесь высокое положение шестой черты. Этот выстрел, однако, может быть как удачным, так и неудачным, т.е. переход к следующей ситуации может быть совершен с большей или меньшей успешностью. Поэтому здесь говорится о благоприятном исходе только в гипотетическом смысле, а именно:

Наверху слабая черта.
Князю надо стрелять в ястреба на
высокой стене.
[Когда он] попадет в него, не будет
[ничего] неблагоприятного.

[№ 41] Сунь. Убыль

Разрешение, достигнутое на предыдущей ступени, приводит к некоторой свободе. Но эта свобода, если она не сдержана надлежащими импульсами, может привести лишь к произволу, т.е. к хаосу. Чтобы избежать этого, совершенно необходимо внести известные ограничения. Но лучше всего ограничения могут вноситься в том случае, если человек сам от себя их вносит. В этом отношении он должен провести некоторые убавления достигнутого на предыдущей ступени. Это возможно лишь в том случае, если человек обладает в достаточной мере внутренней правдивостью и остается стойким. Образно в афоризме «Книги перемен» убавление, имеющееся здесь в виду, выражено в совете во время жертвоприношения сделать его более ограниченным. Дело в том, что в некоторых случаях при жертвоприношении полагалось 8 жертвенных чаш. Здесь «Книга перемен» советует ограничиться хотя бы двумя. Важно не количество принесенных жертв, а настроение, с которым они приносятся, т.е. опять-таки внутренняя правдивость, которая имеется в виду в начале афоризма. Так, в тексте это выражено следующим образом:

Убыль.
Обладателю правды — изначальное счастье.
Хулы не будет.
Возможна стойкость.

Благоприятно иметь, куда выступить.
Что нужно [для жертвоприношения]?
[И] двух [вместо восьми] чаш достаточно для
жертвоприношения.

1

Всякая личная деятельность, т.е. деятельность, направленная на свою собственную пользу, здесь должна быть особенно строгим образом отведена на задний план, ибо самое правильное ограничение себя — это ограничение своего эгоизма. Альтруистические действия здесь направлены главным образом на пользу того, кто занимает четвертую позицию, ибо это требуется законом соответствия позиции. Но деятельность, направленная на угашение своего эгоизма, должна быть опять-таки не чрезмерной; это должно быть весьма взвешенным и продуманным убавлением тех или иных качеств. Важно только возможно скорее прекратить свой личный произвол и двинуться по намеченному выше пути. Поэтому текст советует:

В начале сильная черта.
Прекрати [свои] дела и скорее выступай.
Хулы не будет.
Разобравшись [в деле], убавь то, [что должно
быть убавлено].

2

Уравновешенность, которая свойственна второй позиции, здесь выступает как ведущая тема. Но здесь же намечается и нечто другое, то, что вся эта ситуация убыли в известном смысле предвосхищает следующую ситуацию — ситуацию прибавления, ибо, поскольку убавились одни качества, нарастают другие. Уравновешенность этой второй позиции приводит к тому, что всякое выступление из нее может привести к неблагоприятному исходу. В этом случае приходится понимать текст:

Сильная черта на втором [месте].
Благоприятна стойкость.
Поход — к несчастью.
Приумножь то, что убавляешь.

3

На третьей позиции в известном смысле прекращается свободный выбор деятельности, ибо она сильно определена действиями, приближающимися извне. Поэтому здесь афоризм в «Книге перемен» звучит скорее как простая констатация факта, а не совет. Чтобы расшифровать образы, данные в этом афоризме, необходимо принять во внимание следующее. Первые две черты в данной гексаграмме сильные, третья и пятая — слабые, т.е. на пятой позиции в известном смысле меняются качества предыдущих. Таким образом, среди трех людей, которые упоминаются в афоризме, один качественно отличный. В этом смысле и говорится, что трое убудут на одного человека. С другой стороны, в силу соответствия между третьей и шестой позициями здесь возможно благотворное влияние шестой. Если принять во внимание вышеизложенное, то будет понятен афоризм:

Слабая черта на третьем [месте].
[Если] идут трое, то [они] убудут на одного человека.
[Если] идет один человек, то [он] найдет своего друга.

4

Та торопливость, о которой говорилось на первой позиции, поскольку первая представляла стремление к четвертой, здесь уже отступает на задний план, она перестает быть, исчезает. И дурного влияния она не оказывает, ибо убавление эгоистического начала в деятельности человека не может привести к дурному исходу, пока это не идет по линии уменьшения достоинств самого человека. В этом смысле можно понять текст:

Слабая черта на четвертом [месте].
Убавь свою торопливость.
Но даже если и будешь спешить — будет
веселье.
Хулы не будет.

5

Прежде всего для понимания данного текста необходимо принять во внимание то, что первые его афоризмы представляются позднейшим включением в текст, попавшим сюда по ошибке. Подлинное место этого афоризма — во второй позиции следующей гексаграммы, где он существует и где он находит отражение в древнейшей комментаторской литературе. Здесь же, поскольку этот текст утвердился и позднейшими комментаторами был принят, постольку приходится его рассматривать лишь как предвосхищение того, что будет развернуто на следующей позиции. В древнем Китае существовало гадание при помощи черепахи; черепаха, священное культовое животное, рассматривалась как нечто весьма ценное. Поэтому в данном тексте, где говорится об автоматическом появлении лучших сторон деятельности человека, они символизированы в образе такой черепахи. Но появление этих лучших сторон здесь может быть рассмотрено лишь как результат планомерной деятельности по угашению эгоистических черт характера человека. Таким образом, лишь условно может быть допущен существующий ныне текст пятой позиции, гласящий следующее:

Слабая черта на пятом [месте].
Можно и приумножить то, [в чем недостаток],
черепахой — оракулом [ценой в] 10 связок [монет.
От его указаний] невозможно уклониться.
Изначальное счастье.

6

Угасание эгоистического начала приводит к тому, что целый ряд разрозненных и самостоятельных людей может воссоединиться вокруг единого центра. Конечно, в известном смысле они теряют свою самостоятельность, но зато приобретают силу совместного действия. Здесь опять выступает афоризм, бывший уже на второй позиции. Но кроме него указана еще и необходимость воссоединения многих, хотя бы ценою частичной утраты их самостоятельности. Таким образом, намечается

переход к следующей ситуации, и здесь особенно заметно, что убыль, которая имеется в виду во всей этой гексаграмме, служит лишь переходной ступенью к приумножению, о котором будет толковать следующая гексаграмма. Так, в тексте мы читаем:

Наверху сильная черта.
Приумножь то, что не убавляешь.
Хулы не будет.
Стойкость — к счастью.
Благоприятно иметь, куда выступить.
Обретешь [столько] подданных, [что уже]
не будет [самостоятельных] домов.

[№ 42] И. Приумножение

То, о чем будет говориться в данной гексаграмме, уже было частично намечено в предыдущей. Убавление отрицательных сторон приводит к приумножению положительных. Но само собою такое приумножение положительных сторон возможно лишь в том случае, если злу противопоставляется активное создание добра, а не простое выжидание. Поэтому в ситуации Приумножения чрезвычайно важно сохранение и действие той внутренней правдивости, которая намечалась уже из предыдущей ситуации. Здесь сама ситуация предрасполагает к тому, чтобы, исходя из внутренней правдивости, предпринять какое-нибудь серьезное и большое дело, ведущее к крупным переменам. В этом смысле говорит текст:

Приумножение.
Благоприятно иметь, куда выступить.
Благоприятен брод через великую реку.

1

Многое из того, что происходит в этой ситуации, было уже намечено в предыдущем. Первая позиция, которая представляет собою преемницу всей предыдущей ситуации, особенно предрасположена к тому, чтобы совершить те великие действия, о которых говорит основной афоризм. Произведение великих действий здесь является уже чем-то необходимым. И только при наличии такой деятельности, которая идет по пути приумножения не только своих собственных достоинств, но и всего окружения, осуществится тот благоприятный исход, который идеально может быть мыслим здесь. В этом смысле говорит текст:

В начале сильная черта.
Благоприятствует необходимости вершить
великие дела.
Изначальное счастье.
Хулы не будет.

2

Тот афоризм, который был нами рассмотрен на пятой позиции предыдущей гексаграммы, здесь находится на подобающем месте. Поэтому, не повторяя объяснения образов данного афоризма, которое было сделано выше, непосредственно переводим самый афоризм. Он, правда, осложнен здесь еще указанием на жертвоприношение, но оно является

лишь развитием основного образа, уже рассмотренного выше. Текст следующий:

Слабая черта на втором [месте].
Можно и приумножить то, [в чем недостаток], черепахой —
оракулом [ценой в] 10 связок [монет.
От его указаний] невозможно уклониться.
Вечная стойкость — к счастью.
Царю надо проникнуть — жертвами к богам*[262].
Счастье.

3

На пользу человеку может быть не только помощь, которую ему оказывает кто-нибудь другой. Но, как это ни странно, и противодействие, оказываемое человеку, может быть направлено ему на пользу и на приумножение его достоинств и сил, ибо в борьбе с препятствиями человек может закалить и укрепить свои, уже присущие ему силы. Здесь сказывается влияние шестой позиции, которая не столько способствует и помогает третьей, сколько противоборствует ей, ибо в ней процесс приумножения уже заканчивается. Но при наличии необходимой внутренней правдивости, при умении совершать нужные и верные поступки именно это противодействие может привести человека к благоприятному исходу. Он не должен скрывать свои силы, приобретенные на других путях. Он должен их выявить совершенно открыто. Но в своей деятельности он должен иметь перед собою некий руководящий образец, ибо его собственной силы для определенной своей деятельности здесь еще не хватает, так как процесс приумножения еще не доведен до предельной высоты. Поэтому довольно пространный текст говорит:

Слабая черта на третьем [месте].
Приумножай и при посредстве несчастных событий.
Хулы не будет. —
[Если сам], обладая правдой, пойдешь верным
путем, заявишь [об этом] князю и
поступишь [по его] мановению.

4

Те крупные события и действия, о которых говорилось в общем афоризме ко всей гексаграмме, здесь могут быть доведены до их реализации. Одним из образов крупных действий, значительных и отмечавшихся в истории, в древнем Китае было перенесение столицы. При нем царь должен был, конечно, считаться с голосом своих вассалов, и, только найдя в них поддержку, он мог решаться на перенесение столицы. Так расшифровывается данный текст, в образах которого, по существу, говорится лишь о предприятии какого-нибудь серьезного и крупного дела, которое затрагивает не только самого деятеля, но и его окружение. В тексте мы читаем:

Слабая черта на четвертом [месте].
[Если], идя верным путем, заявишь [об этом]
князю, [то все] за [тобой] пойдут.
Благоприятствует необходимости, создав
[себе] поддержку, перенести столицу.

5

Верхняя триграмма *Сюнь* символизирует внешнее, равно как и деятельность, направленную вовне, поэтому приумножение, которое имеется в виду здесь, не может быть направлено исключительно на свою собственную пользу. Здесь более чем где бы то ни было выступает необходимость направить приумножение на окружающих людей, в особенности на людей, стоящих ниже в каком бы то ни было смысле. Здесь необходимо, как говорит текст, облагодетельствовать людей. Но помощь, оказываемая извне, была бы лишь искажением этой помощи, если бы оказывавший милость спрашивал людей, которые получили что-нибудь от него, о том, хорошо ли им стало. Такая помощь производила бы впечатление, в конце концов, корыстного действия. Если человек может воздержаться от этого и производит великие действия для окружающих бескорыстно, то, в конце концов, это повышает и его собственные моральные качества. В таком смысле текст говорит:

Сильная черта на пятом [месте].
Обладая правдой, облагодетельствуешь сердца
[людей, но] не спрашивай [их об этом].
Изначальное счастье.
Обладание правдой облагодетельствует [и]
твои собственные достоинства*[263].

6

Характер действия этой позиции уже был отмечен нами при рассмотрении третьей позиции. Это тоже оказание пользы и помощи другим, но оказывается она своеобразно, не столько непосредственным приумножением их достоинств, сколько оказанием препятствия их действиям. Однако, если бы человек, действующий исходя из этой позиции, стремился исключительно ставить препятствия, то он не был бы на верном пути. Косность в этом отношении была бы пагубной для него самого, ибо окружающими была бы воспринята не столько его своеобразная воспитательная деятельность, сколько его суровость, граничащая с жестокостью. Поэтому текст говорит:

Наверху сильная черта.
Ничто не приумножит это, [а], пожалуй, — разобьет это.
При воспитании сердец не будь косным*[264].
[Иначе] — несчастье.

[№ 43] Гуай. Выход

Для того чтобы понять эту гексаграмму, необходимо обратить внимание на ее структуру. Здесь все черты, кроме последней, шестой, сильные, и шестая, слабая черта, графически выраженная прерванной линией, представляет собой возможность некоего прорыва, возможность вырваться, выйти, т.е. решаться на что-нибудь. Пять сильных черт, расположенные снизу и до пятой позиции, представляют собою большое скопление творческих сил, перед которыми расступаются препятствия. В этом смысле название гексаграммы, которое условно переведено словом «Выход», должно быть понято еще и как решимость, и как прорыв, ибо дальнейшие тексты показывают данный термин и с этих сторон.

Почему здесь может появиться прорыв? Потому что всякое приумножение, которое было указано в предыдущей ситуации, если оно продолжается все дальше и дальше, может привести к переразвитию, т.е. к известному переходу через край. Как вода в сосуде поднимается до краев и дальше уже переливается через них, так и здесь речь идет о большом подъеме, но таком, который не задерживается уже в прежней форме, а вырывается из нее. Чтобы не потеряться в такой ситуации, необходимо большое напряжение внутренней правдивости. Всякое высказывание должно быть основано на ней. Для того чтобы найти эту внутреннюю правдивость, необходимо исходить из самого себя, говорить от своего собственного лица. Наоборот, если бы человек стал, только пользуясь своими силами, своим оружием, агрессивно наступать на других, не заботясь совершенно о самовоспитании, то это привело бы его к самым отрицательным последствиям. В этом смысле может быть понят текст данного афоризма:

Выход.
Поднимаешься до царского двора.
Правдиво возглашай.
[А если и] будет опасность, [то] говори от
своего города.
Не благоприятно браться за оружие.
Благоприятно иметь, куда выступить.

1

Мы видели, что все первые пять позиций заняты здесь сильными чертами. Конечно, они символизируют большую мощь, но на первой позиции эта мощь еще только в самом начале своего проявления, и возможен как благоприятный, так и неблагоприятный исход. Во всяком случае, если предпринять какие-нибудь действия, только потенциально владея большой творческой силой, то, может быть, победа и не будет достигнута, хотя при малом действии она могла бы быть достигнута. Если такой человек не обеспечит себе победы, то это послужит поводом для того, что его будут хулить. Поэтому в тексте сказано:

В начале сильная черта.
Мощь в передней [части] пальцев на ногах.
[Если] выступишь и не победишь, будет хула.

2

Вторая позиция предшествует окончанию первого этапа, которое намечается в третьей. Поэтому для второй позиции уместен образ сумерек и ночи, который упоминается в тексте данного афоризма. Но если даже эти сумерки и ночь вызывают настроение страха, то все же здесь в самом гармоничном образе сочетаются творческие силы, которые уже указывались выше. Они, собственно говоря, и являются тем орудием, которым человек мог бы действовать. Однако выше было указано, что действие оружием не может привести к благоприятному исходу. Это может сильно испугать человека. Поскольку данная позиция представляет собой уравновешенность и гармоничность, постольку

«Книга перемен» ободряет здесь указанием на излишность страха. В тексте мы читаем:

Сильная черта на втором [месте].
Опасливо возглашай.
В сумерки и ночь будет [действие] оружия —
не бойся.

3

То, что было хорошо на предыдущей позиции, уже становится неблагоприятным на следующей, ибо время миновало. Кроме того, если первая позиция как нижняя в первой триграмме связывалась с образами пальцев на ногах, то верхняя в первой триграмме, т.е. третья, связывается с образом скул. По ходу самой ситуации здесь действия не могут быть благоприятными. Однако вся ситуация должна быть исполнена сил, решимости. И поэтому, даже предвидя опасность и несчастливость исхода, благородный человек, т.е. этически полноценный человек, должен решиться на действия. Пусть он будет совершенно одинок, но он должен пройти через период известного разрушения, ломки прежних обстоятельств и создания новых. Мы уже встречались с образом дождя как разрешения нависших туч. Здесь опять упоминается этот образ, но упоминается не как плодотворный дождь, а как дождь, от которого человек промокнет, ибо окружающие благородного человека люди, недоразвитые в этическом отношении, могут оказывать на него воздействие и эти действия могут быть ему неприятны. Однако, поскольку он понимает возможность и необходимость такого положения и тем не менее действует так, как велят его моральные убеждения, постольку никто не осмелится сказать о его неправоте. Текст высказывает это в следующих словах:

Сильная черта на третьем [месте].
Мощь в скулах.
Будет несчастье.
Но благородный человек решается на выход.
[Он] одиноко идет и встречает дождь.
Если [он и] промокнет, [то] будет досадно, [но]
хулы не будет.

4

Четвертая черта имеет своим основанием первую в силу закона соответствия позиций. Поскольку первая черта расположена значительно ниже четвертой, постольку она символизирована в нашем тексте образом крестца. Первая позиция занята была сильной чертой. Сила рассматривается в символике «Книги перемен» иногда (например, в данном случае) как твердость, т.е. в применении к человеческому телу как кости, лишенные мускулов. Это уже поможет нам понять своеобразный афоризм, приписанный данной позиции. Он дан только для того, чтобы указать на трудность действия на данной позиции. Человек здесь сам действовать вряд ли сможет, потому что четвертая черта представляет собою лишь переходный период к следующей, на которой, собственно говоря, достигается возможность решиться на тот выход, который указывается в общем афоризме гексаграммы. Кроме того, для понимания

последней фразы данного афоризма надо принять во внимание, что неверное положение человека, свойственное данной позиции, вряд ли может гарантировать доверчивое отношение к нему со стороны окружающих. В тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
[У кого на] крестце нет мускулов, тот идет
с большим трудом.
[Пусть лучше его] тянут, [как] барана, [тогда]
раскаяние исчезнет.
[Если] услышишь [эти] речи, [то] не поверишь [им].

5

Пятая, высшая черта среди сильных черт стоит непосредственно перед тем, что символизирует прорыв, решимость и выход. Она — эта пятая черта — должна быть вознесена на каком-то холме. Поверхность его покрыта шестой, слабой чертой, которая символизирована в образе мягкой травы — шпината. Для того чтобы совершить правильно этот выход, нужно только сохранить то качество, которое свойственно было и в предыдущем, а именно умение идти неуклонно по правому пути. Тогда только вся ситуация может быть направлена на благоприятный исход. Об этом текст говорит:

Сильная черта на пятом [месте].
Холм, [поросший] шпинатом*[265].
Решись на выход.
Действующему неуклонно хулы не будет.

6

Верхняя триграмма здесь — *Дуй* (Разрешение). Графический анализ знака *дуй* приводит к выводу, что им первоначально был изображен человек с раскрытым ртом. Потому этот знак в некоторых контекстах имеет значение «говорить», «возглашать». Этим, конечно, объясняется и то, что речь указывалась в общем афоризме, и здесь, в самой характерной черте верхней триграммы, опять говорится о речи. Однако говорится о ней не так, как говорилось вначале, потому что здесь весь процесс решимости и выхода (а речь является тоже известным откровением себя, т.е. выходом вовне) приходит к своему завершению. Здесь никакого возглашения уже не может быть. С этой стороны данная позиция стоит в противоречии со всем ходом данной ситуации. И можно сказать о ее неблагоприятности, кроме того, именно в ней намечается следующая ситуация, ситуация противоречия, перечения. Поэтому сравнительно краткий текст говорит:

Наверху слабая черта.
Безгласность.
В конце концов, будет несчастье.

[№ 44] Гоу. Перечение

То противоречие, которое намечалось на последней позиции предыдущей гексаграммы, здесь рассматривается как основная тема данной ситуации. Поэтому она и названа Перечение. Но для того чтобы ее правильно понять, а в особенности для того чтобы понять присущий

ей лаконичный афоризм, необходимо иметь в виду, что очень часто, как и в данном случае, название гексаграмм имеет не один, а несколько смыслов. Так, данное слово *гоу* имеет значение не только «перечение», но еще и «царица» — как нечто иное по отношению к царю. Поэтому и афоризм говорит о женщине. Это — время, когда, вопреки обычаю, действует не царь, а царица, на ее стороне сила. Всякая попытка подчинить ее себе может привести к опасным последствиям. В переносном смысле слова здесь намечается возможность концентрации всего того зла, которое было на предыдущих ступенях еще неокончательно побеждено. На время это зло получает возможность действовать вновь. Никакой компромисс со злом, по существу, недопустим. Поэтому здесь не следует брать жену, которая именно только в данном контексте понимается как образ этого перечащего зла. Так расшифровывается текст:

Перечение.

[У] женщины сила.

Не надо брать жену.

1

Для понимания данного и дальнейших афоризмов следует принять во внимание структуру всей гексаграммы. Она представляет собою обращение предыдущей. Здесь только нижняя черта слабая, все остальные сильные. Первая позиция, представленная слабой чертой, при своем движении вверх встречает препятствие в виде сильной второй черты, и препятствие это подтверждено силами всех дальнейших черт. Движение здесь остановлено, точно привязано к крепкому тормозу. Само собой, в таких обстоятельствах действия не могут быть благоприятны. Наоборот, спасти положение может только стойкое пребывание на месте. Однако тупой и неразвитый человек, хотя бы он был и слаб, все же в силу закономерностей движения, отмечавшегося в движении черт гексаграмм, будет стремиться к действию. Это выражено в образе, далеко не лестном для такого человека. В тексте мы находим:

В начале слабая черта.

Привяжешь к металлическому тормозу.

Стойкость — к счастью.

[Если будешь] куда-нибудь выступать, [то] встретишь несчастье.

Но тощая свинья непременно [будет] рваться с привязи.

2

Во время всякого перечения действуют одновременно и противоречиво по крайней мере два слагаемых. Между ними, поскольку они различны, проходит грань. Но всякая грань является одновременно как разграничением, так и соединением. Таким образом, на второй позиции, где самым интенсивным образом выступают гармоничность, уравновешенность как внутренние качества, может быть сказано и о том синтезе, который намечается как противоположность в периоде противоречия. Рыба — это образ чего-то, чему не свойственно быть в руках. Здесь говорится о том, что рыба поймана. Так впервые намечается синтез перечащих сторон. В таких обстоятельствах крайне неблагоприятным может быть всякое отчуждение. А поскольку гость понимался в древнем

Китае как чужестранец, положение гостя, т.е. чего-то чуждого в данной позиции, было бы неблагоприятно. Вот почему в тексте мы читаем:

Сильная черта на втором [месте].
В охапке есть рыба.
Хулы не будет.
Не благоприятно быть гостем.

3

Если на предыдущей позиции была под нею слабая первая черта, т.е. не было препятствий изнутри, то здесь, под третьей чертой, помещается вторая, сильная черта, которая оказывает изнутри сильное сопротивление. Здесь, когда время действия второй позиции уже миновало, продолжение ее действия могло бы быть понято лишь как косность, которая символизирована в образе, уже знакомом нам, в образе кости, лишенной мяса. Однако третья позиция как позиция кризиса и перехода не может быть длительным временем. Поэтому через нее сравнительно быстро может пройти развитие ситуации. Вот почему в конечном счете афоризм данной черты гласит:

Сильная черта на третьем [месте].
[У кого на] крестце нет мускулов, тот идет
с большим трудом.
Опасно, [но] большой хулы не будет.

4

Четвертая позиция гораздо дальше от первой, чем вторая, поэтому здесь повторяется образ второй позиции, но взятый с противоположной стороны. Здесь все больше и больше развивается перечение, характерное для всей ситуации, и поэтому все меньше и меньше возможность синтеза. Всякое самостоятельное выступление, поскольку оно подчеркивает исключительно свою правоту, здесь могло бы лишь мешать делу воссоединения. В тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
В охапке нет рыбы.
Восставать — к несчастью.

5

Пятая позиция расположена высоко над первой, но действие ее должно простираться до самого низа. Это действие в силу уравновешенности центральной, пятой позиции должно быть мягким, лишенным всякого насилия. Автор дает в афоризме образ ивовых веток, которые гибки, нежны и длинны. Им противопоставляется тыква как плод, лежащий на земле. Ветки ивы должны покрывать, свешиваясь сверху, тыкву. В этом образе — действие, идущее с пятой позиции, т.е. от максимального выявления данной ситуации вовне до самых глубин ее содержания. Но особенно важно при действии, исходящем из этой позиции, во имя преодоления добиться гармоничного включения своей деятельности в среду, окружающую действующего человека. Если пятая позиция склонна к выявлению себя вовне, то здесь это внешнее проявление должно быть затаено, спрятано. Не следует думать, что скрывание своих собственных достоинств может здесь привести к дурным последствиям — к неиз-

вестности данного человека. Его слава проявится хотя бы в том, что, как говорит «Книга перемен», он получит благословение свыше. В таком смысле приходится понимать образы текста:

Сильная черта на пятом [месте].
Ивой покрыта тыква.
Затаи [свой] блеск, и будет [тебе] ниспослано от неба.

6

Завершение всего процесса перечения выступает как нечто совершенно непримиримое. Это движение в разные стороны, окончательно окосневшее в самом себе. Как рога торчат в разные стороны, так перечащие идут по разным направлениям. Человеку, занимающему данную позицию, может быть стыдно, и он может сожалеть о том, что на предыдущих, более благоприятных позициях не было достигнуто синтеза противоречия. Но поскольку вся ситуация перечения здесь приходит к концу и намечается переход к следующей, к ее противоположности, постольку «Книга перемен» дает здесь успокоительный афоризм:

Наверху сильная черта.
Перечение — это рога.
Сожаление.
[Но] хулы не будет.

[№ 45] Цуй. Воссоединение

Мы имели случаи неоднократно убедиться в том, что гексаграммы в «Книге перемен» следуют одна за другой по принципу противоположности. Так и в этом случае после перечения как разрозненности идет гексаграмма, обозначающая воссоединение. Это воссоединение, собственно говоря, намечалось уже как внутреннее качество в предыдущей ситуации. Здесь оно является основной темой данной ситуации. В древнем Китае царь рассматривался как живой представитель всех своих отцов, т.е. предыдущих царей. В этом отношении антитеза живого и мертвого использована в данном афоризме. Однако афоризм говорит не только об антитезе, но также и о воссоединении этих противоположностей. В этом же смысле приходится понимать и встречу с великим человеком, о которой говорит текст. Так как здесь говорится о воссоединении в целом, во всех его возможных вариантах, то дается указание на воссоединение как на серьезное и крупное дело, для которого необходимы великие жертвоприношения. Если все это соблюдено человеком, то благоприятность его действия, хотя бы оно было и крупным, гарантирована сама собой. В тексте мы читаем:

Воссоединение.
Свершение.
Царь подходит к обладателям храма [к духам предков].
Благоприятна встреча с великим человеком. Свершение.
Благоприятна стойкость.
Необходимо великое жертвоприношение, [тогда] —
счастье.
Благоприятно иметь, куда выступить.

1

Правда как отражение действительности рождается в синтезе. Поскольку здесь, на первой позиции, лишь намечается возможность синтеза, постольку правдивость не может быть доведена до конца. Благодаря этому и результат деятельности, построенной на такой неполной правдивости, может быть как гармоничен, так и негармоничен. Если результат деятельности приведен к хаосу, то человек может лишь скорбно воскликнуть об этом. Наоборот, если результат приведет все-таки к воссоединению, то оно и будет достигнуто. Во всяком случае, страх в такой деятельности мог бы только повредить человеку. Поэтому «Книга перемен» советует:

В начале слабая черта.
[Если] будешь правдивым, [но] не до конца, то
[может быть] как растерянность, так и
воссоединение.
Тогда воскликнешь, [но] все сразу соберутся,
и будет смех.
Не бойся.
[Если] отправишься, хулы не будет.

2

Воссоединение может наступить и при пассивности одной из соединяющихся сторон. Она может быть лишь увлечена. Но даже и это может гарантировать благоприятный исход. А если этот исход будет благоприятным, то он потребует затраты лишь небольших жертв, ибо не в количестве жертв дело, а в той правдивости и благоговении, с которыми приносится жертва. В этом смысле текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
[Дашь себя] увлечь, [и будет] счастье.
Хулы не будет.
[Если ты] правдив, то это благоприятствует
[необходимости] принести [даже малую] жертву.

3

Процесс воссоединения может идти и неправильно, он может привести к сожалению. И именно эта возможность отражена в третьей позиции кризиса. Поскольку на ней не заканчивается процесс, постольку из нее нужно выступить. Это лучшее, что может быть сделано, но даже и тогда человек может пожалеть, что пропустил более благоприятный момент — предыдущую вторую позицию. Так, в тексте сказано:

Слабая черта на третьем [месте].
Воссоединение и вздохи!
Ничего благоприятного.
[Если] выступишь, [то] хулы не будет, [а будет лишь]
небольшое сожаление.

4

Но вот момент кризиса миновал, и впервые перед человеком появляется возможность подлинного воссоединения. Само собою, что

этот момент охвачен переживанием счастья. Поэтому лаконичный текст говорит:

Сильная черта на четвертом [месте].
Великое счастье.
Хулы не будет.

5

То счастье, которое переживается на предыдущей ступени, может быть силой, которая притягивает к себе всех окружающих. Поэтому в данной ситуации все могут стремиться не к тому человеку, который занимает главную, пятую позицию, т.е. является носителем воссоединения по преимуществу, а к его предтече — человеку, символизированному четвертой чертой. Поэтому к главному носителю принципа воссоединения может быть проявлено некоторое недоверие. Однако это недоверие не должно его смущать. Он должен от самого начала и навеки оставаться стойким, ибо ему как прошедшему через опыт предыдущей ступени известно, что тяготение к предтече является лишь переходным этапом, лишь частью пути, который проходят все, стремящиеся к воссоединению именно с ним, стоящим на пятой позиции. Поэтому «Книга перемен» здесь только констатирует:

Сильная черта на пятом [месте].
Воссоединение [у того, кто] занимает престол.
Хулы не будет.
[Если все же] нет доверия, [то будь от] начала и
вовеки стойким, [тогда] раскаяние исчезнет.

6

Ситуация воссоединения является благоприятной, но на шестой позиции она приходит к своему концу, это может быть пережито человеком как большое горе. Он может отдаться плачу, описанному в «Книге перемен» в самых реалистических чертах. Но дальнейшая ситуация — ситуация подъема, к которому приводит воссоединение, — является тоже благоприятной. Поэтому «Книга перемен» утешает здесь так:

Наверху слабая черта.
Жалобы и стоны, и слезы — до насморка.
Хулы не будет.

[№ 46] Шэн. Подъем

На предыдущей ступени было достигнуто воссоединение всех сил. Здесь сказывается результат этого воссоединения. Сам образ гексаграммы указывает на рост, являющийся результатом воссоединения всех сил, ибо здесь, внизу гексаграммы, мы имеем триграмму *Сюнь*, которая символизирует дерево, вверху мы имеем триграмму *Кунь*, которая символизирует землю. Так указывается образ дерева, которое, собрав весной все свои силы, пробивается сквозь толщу земли и растет. Уже в этом движении дерева дано указание возможности развития и указано направление этого развития, т.е. вверх. Кроме того, благодаря такому движению вверх здесь достигается возможность проявления, но тем самым и возможность увидеть более развитого и высоко стоящего человека. Поэтому беспокоиться о возможности быть покинутым не приходится. И текст, предупреждая об отсутствии всякой опасности,

упоминает еще только о том, что поход на юг — к счастью. Юг рассматривается как место, где солнце достигает своего максимального проявления, а поэтому место проявления вообще. Так, в тексте мы читаем:

Подъем.
Изначальное свершение.
Благоприятно свидание с великим человеком.
Не скорби.
Поход на юг — к счастью.

1

В самом начале процесса подъема, который является, конечно, важным моментом, необходимо только одно — строго отдавать себе отчет в том, каковы будут условия подъема и как можно его осуществлять. Поэтому текст здесь, отмечая лишь безусловно положительный ход процесса, говорит:

В начале слабая черта.
Как подобает, подымайся.
Великое счастье.

2

Умение подыматься правильно — это самое главное свойство, которое является иной формой внутренней правдивости, отмечаемой на второй позиции. При подъеме совершенно не существенно, сколько жертв человеком будет вложено в этот подъем. Существенно только правильное его проведение и движение неуклонно вверх. Текст говорит:

Сильная черта на втором [месте].
Будь правдивым, и тогда это [будет]
благоприятствовать приношению
[незначительной] жертвы. Хулы не будет.

3

Уже сам образ верхней триграммы *Кунь*, предстоящей перед третьей позицией, может быть ключом к расшифровке образа, данного в афоризме этой третьей черты. Все три линии верхней триграммы прерваны посредине. Это символизирует пустоту. С другой стороны, эта триграмма обозначает город, ибо город является одним из слагаемых земли, т.е. триграммы *Кунь*. Поэтому здесь говорится о пустом городе. Но образ пустого города понимается и в переносном смысле, косвенно указывая на тщетность подъема, если ограничиться подъемом только на этой ступени. Это ясно само собою, если принять во внимание все сказанное в предыдущем о третьей позиции как позиции кризиса. Вот почему в тексте мы находим только:

Сильная черта на третьем [месте].
Поднимешься в пустой город.

4

На этой позиции верхняя триграмма, по существу обозначающая землю, рассматривается при помощи другого образа — горы Ци. Само название «гора Ци», несмотря на критические замечания Найтō, нас смущать не может, ибо мы относим составление «Книги перемен» не к традиционной дате, а к более поздней, когда уже образ знаменитой

горы Ци мог попасть в текст. Здесь образ подъема выражается также при помощи горы, но этот подъем вполне благополучен; о нем текст «Книги перемен» говорит дважды как о приносящем счастливый исход. Может показаться странным появление на четвертой позиции образа царя, ибо скорее его можно было бы ожидать на пятой позиции. Однако здесь, как указывает Оу-и, имеется в виду деятельность царя, поскольку она проявлена в его приближенном. Действует, собственно говоря, не приближенный, но для окружающих вся деятельность сосредоточена в нем. В таком смысле можно понять текст:

Слабая черта на четвертом [месте].
Царю надо проникнуть к горе Ци.
Счастье.
Хулы не будет.

5

На пятой позиции достигается максимальная точка подъема. Здесь необходимо как внутреннее качество только стойкое сохранение своей позиции, и уже это одно может привести к благоприятному исходу. Но ограничиться им значило бы не выполнить всего того морального долга, который стоит перед человеком, занимающим эту позицию, ибо деятельность, направленная на свое собственное благо, никоим образом не рассматривается в «Книге перемен» как морально положительный поступок. Поэтому здесь «Книга перемен» говорит о тех людях, которые стоят, может быть, на более низких ступенях, но и для них также ситуация подъема вполне действенна. Надо понимать, что подъем идет по ступеням, и, несмотря на все различие этих ступеней, тот человек, который в силу жизненных условий оказывается на пятой позиции ситуации подъема, должен оказывать максимальную помощь всем тем, которые, может быть, и не замечая его, движутся вверх. В этом смысле расшифровывается в комментаторской литературе текст:

Слабая черта на пятом [месте].
<2> Подъем по ступеням.
<1> Стойкость — к счастью.

6

Воссоединение всех сил, охарактеризованное в предыдущей ситуации, по-видимому, рассматривается настолько полным, что даже на шестой позиции данной ситуации не перестает сказываться подъем (мы видели неоднократно прекращение характерных черт ситуации на шестой позиции). Правда, характерная черта шестой позиции сказывается только в том, что внешняя проявленность качества данной ситуации в целом здесь стоит на заднем плане. Кроме того, высота шестой позиции, представляющая собой максимальную высоту всякой гексаграммы, проявляется в образе подъема, уходящего из виду, но всё-таки это подъем. И в силу указанной выше совокупности мощи, приобретенной на предыдущей позиции, здесь текст говорит даже о непрерывно стойком сохранении этого подъема. Так, в тексте мы читаем:

Наверху слабая черта.
Скрывающийся из виду подъем.
[Он будет] благоприятен от непрерывной стойкости.

[№ 47] Кунь. Истощение

Сколько бы ни было проявлено сил в предыдущей ситуации, но все-таки это какое-то ограниченное количество, ибо эти силы не бесконечны, рано или поздно в подъеме они будут исчерпаны. Вот почему подъем с полной необходимостью приводит к истощению. Но в последнем необходимо не столько констатировать сам факт истощения сил, сколько указать возможный выход из данной ситуации, ибо, как и всякая другая, она не может быть вечной. Уже это одно указывает на возможность развития, которое на техническом языке «Книги перемен» называется «свершением». Конечно, для преодоления данной ситуации человек должен быть достаточно развитым, как называет «Книга перемен», великим человеком; только для него возможен благоприятный исход. Пусть его деятельность в данном состоянии и вызовет толки, ибо не всем в его окружении она будет понятна, — этим толкам все же придавать значения не следует, ибо здесь человек должен полагаться только на самого себя. Поэтому текст говорит:

Истощение.
Свершение.
Стойкость.
Великому человеку — счастье.
<2> Будут речи, [но они] неверны.
<1> Хулы не будет.

1

В данной ситуации все окружение предрасполагает к тому, чтобы стойкости, указанной в общем афоризме, были поставлены препятствия. На первой позиции это начинает уже давать себя чувствовать. Чтобы указать, что эта позиция не способствует стойкой деятельности, исходящей от самого человека, здесь говорится о том, как неудобно сидеть на пне. Более того, указывается и путь, проходящий через сумрачную долину, и, кроме того, упоминается одиночество, на которое обречен в данной ситуации человек. Если здесь текст говорит о трех годах такого одиночества, то образно он указывает на три первые позиции, которые заняты триграммой *Кань* (Бездна, или Опасность). По-видимому, на этом же основании здесь появляется образ сумрачной долины, понимаемой как бездна. В этом смысле можно понять текст:

В начале слабая черта.
Сидение затруднено на пне.
Войдешь в сумрачную долину.
Три года не [будешь ничего] видеть.

2

Уравновешенность, характерная для второй позиции, представляется здесь в известной стойкости пребывания на ней. Кроме того, ее связь с пятой позицией обнаруживается в образе дара, идущего от пятой позиции, т.е., по существу, от человека, занимающего пятую позицию, дара, приносимого посланцем его. В таком положении, когда человек может в своей уравновешенности не сходить со своего места, в положении, когда ему ниспослано от вышестоящего, ему, конечно, не следует

предпринимать никаких крупных дел и надо выждать время, пока не изменится вся ситуация. Здесь он может лишь служить чему-то, что он считает выше самого себя. Эта служба мыслится авторами «Книги перемен» как некое культовое действие — жертвоприношение. Поэтому текст данного афоризма звучит так:

Сильная черта на втором [месте].
Затруднение с вином и пищей.
Внезапно придет [человек в] алых наколенниках*[267].
Благоприятно необходимости приносить жертвы.
Поход — к несчастью.
Хулы не будет.

3

На третьей позиции сказывается влияние предстоящей четвертой, которая занята сильной чертой. Эта сильная черта, как своего рода крепость, выражена в образе камня, загораживающего путь. Поэтому движение дальнейшего развития на этой позиции затруднено. Если бы человек на этой позиции повернул вспять, то натолкнулся бы на стойкие, непреклонные силы первой позиции, которая, конечно, не способствует такому возвращению. Человек здесь поставлен в крайне затруднительные обстоятельства, он не может двигаться ни вперед, ни назад. Кроме того, отсутствует соответствие с шестой позицией. Это выражено в образе одиночества человека, который, вернувшись домой, не находит своей жены. В тексте мы читаем:

Слабая черта на третьем [месте].
Преткнешься о камень.
[Будешь] держаться на терниях и шипах.
Войдешь в свой терем, [но] не увидишь своей жены.
Несчастье.

4

Стойкость, которая была отмечена как характерная черта первой позиции данной гексаграммы, приводит к тому, что если человек, занимающий первую позицию, и движется на помощь к тому, кто занимает четвертую, то все же его приход, несущий с собой помощь, медлителен. Далее третья черта, которая охарактеризована достаточно мрачно, может служить той металлической повозкой, о которой говорит текст и которая вызывает затруднение. Однако тяготение четвертой черты к пятой, т.е. стремление вперед, здесь настолько сильно, что, несмотря на сожаление об упущенном времени, все же дело может быть доведено до своего завершения. Вот почему в тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
Приход медлителен-медлителен.
Затруднишься из-за металлической повозки*[268].
Сожаление.
[Но дело] доведешь до конца.

5

Движение вперед на пятой позиции в данном случае затруднено истощением сил, которое характеризует шестую. Двигаться вперед здесь нельзя. Человек, который захотел бы двигаться вперед, подвергся бы казни,

у него отрезали бы нос как ту часть тела, которая впереди. Стоять на месте здесь тоже нельзя, ибо конечный фундамент — первая позиция — был охарактеризован как позиция, неудобная для пребывания на ней. Если бы человек все же хотел остановиться на этом фундаменте, то это было бы то же самое, как если бы он подвергся казни отсечения ног. Рассчитывать на помощь второй позиции здесь тоже не приходится, потому что она такова, что ей самой должна быть оказана помощь. Мы видели, что человеку, занимающему вторую позицию, отправлен на помощь посланник в красных наколенниках. Положение выглядит безвыходным. Единственное, на что можно здесь рассчитывать, — это на то, что пятая позиция уже близка к окончанию всего процесса и, таким образом, может постепенно наступить радость от его окончания. Эта радость указана уже в самой верхней триграмме *Дуй*, которая обозначает именно радость. Но здесь можно только рассчитывать на помощь извне, как полагали комментаторы «Книги перемен», и потому говорится о необходимости жертвоприношений. В общем текст говорит:

Сильная черта на пятом [месте].
[Казня], отрежут нос и ноги.
[Будет] трудность от [человека в] красных наколенниках*[269].
Но вот понемногу наступит радость.
Благоприятствует необходимости [возносить]
жертвы и моления.

6

Шестая позиция здесь занята слабой чертой. Она выражена в образе зарослей. Если заросли и могут быть восприняты как нечто слабое, мягкое, то все же, когда их набирается достаточное количество, они могут быть сильным препятствием к движению вперед и могут привести человека в самое затруднительное положение. Увидя, что не сила, а слабость мешает ему двигаться вперед, человек может попасть в полное недоумение. Он может решить, что всякое движение приведет его к дурному исходу. Однако такое мнение было бы лишь заблуждением, ибо здесь, наконец, нужно найти в себе силы для того, чтобы окончательно освободиться от данной ситуации истощения. Поэтому в тексте сказано:

Наверху слабая черта.
[Будет] затруднение в запутанных зарослях.
В неустойчивости воскликнешь: «Движение — к раскаянию».
И будет раскаяние.
[Но] поход — к счастью.

[№ 48] Цзин. Колодец.

В предыдущей ситуации все иссякшие силы должны были быть вновь найдены. Но находить их в окружении было невозможно, ибо само окружение, сама ситуация характеризовалась истощением этих сил. Поэтому выход из предыдущей ситуации (т.е. то, что происходит в данной ситуации) может быть найден только в том случае, если поиски сил будут направлены внутрь самого ищущего. Только в самом себе в данном случае он может найти силы для выхода из предыдущей ситуации. Он не должен никуда за ними отправляться, а должен искать их в себе.

Иными словами, это положение должно быть облечено в образ, который, с одной стороны, неподвижен, с другой стороны, обладает лишь внутренней подвижностью. И авторы «Книги перемен» нашли этот образ, когда говорили о колодце. Действительно, колодец не переносится с места на место, но в нем может прибывать и убывать вода, дающая жизнь. Вот почему здесь мы видим ситуацию, которая называется Колодец. Однако образ колодца таков, что в нем никогда нельзя быть уверенным в возможности приобретения тех сил, которые были утрачены в прошлом. Имеется много разных обстоятельств, благодаря которым вода в колодце может быть или не быть, а если она и есть, то бывает непригодной для питья. Словом, далеко не всегда в нем может быть нужная вода. Далее, если даже колодец полон воды, иными словами, если человек находит в себе эти силы, то перед ним еще вопрос, как выявить их вовне, говоря образно, как достать воды из колодца. Уже на само выявление сил в свою очередь нужны силы, иными словами, нужны веревка и бадья для того, чтобы зачерпнуть воды из колодца. В этом образе для человека также могут быть затруднения. Поэтому назидательный текст говорит следующее:

Колодец.
Меняют города, [но] не меняют колодец.
[Ничего] не утратишь, [но ничего и] не приобретешь.
Уйдешь и придешь, [но] колодец [останется] колодцем.
[Если] почти достанешь [воду], но еще не хватает
веревки для колодца, [или если]
разобьешь свою бадью, — несчастье.

1

Низшая, первая позиция выражается в образе самого дна колодца. Дно покрыто илом, мягкость которого символизируется слабой чертой. Если в колодце нет ничего, кроме ила, а на первой позиции ни о чем другом говорить еще нельзя, то ясно, что такой колодец не может быть питьевым, — это старый, запущенный, высохший колодец. Но на этой позиции продолжается еще влияние предыдущего. У такого старого колодца не только нет людей, но и животные обходят его. Вот почему в тексте сказано только:

В начале слабая черта.
В колодце ил — [им] не прокормишься.
При запущенном колодце не будет живности.

2

На второй позиции колодец еще недостаточно глубок; если в нем и есть вода, то она упала настолько, что вряд ли ее можно зачерпнуть, пусть бы даже хватило веревки. Вода настолько мелка, что рыбы просвечивают сквозь нее. Так текст говорит о том, что силы, которые могут быть здесь восстановлены, еще недостаточны для того, чтобы предпринять действие при их помощи. Кроме того, и подготовка к проявлению этих сил еще недостаточна, т.е. в этой подготовке слишком много от прежнего состояния, от состояния истощения. И это выражено в образе ветхой текущей бадьи. В тексте сказано:

Сильная черта на втором [месте].
[Вода в] колодце падает.
Просвечивают рыбы [на дне]*[270].
Бадья же ветхая, [и она] течет.

3

Если на третьей позиции сил уже накоплено столько, что их наличие можно выразить в образе очищенного колодца, то поскольку данная позиция является лишь переходной и поскольку человек, занимающий ее, не может привлечь к себе внимание других людей, постольку здесь говорится о том, что даже таким очищенным колодцем люди не пользуются. Само собою, тому, кто очищает колодец таким образом, т.е. тому, кто для себя накопил достаточное количество сил, которых, однако, еще недостаточно для помощи другим, тому это положение доставляет большое огорчение. Действительно, ведь можно было бы воспользоваться его силами, но эти силы должны быть сначала еще выявлены. Если бы они были явны для всех, то, само собою, это могло бы привести к благополучию не только самого человека, но и его окружения. Однако здесь этой проявленности еще нет. Поэтому текст говорит:

Сильная черта на третьем [месте].
Колодец очищен, [но из него] не пьют*[271].
В этом скорбь моей души.
[Ведь] можно [было бы] черпать [из него.
Если бы] царь [был] просвещен, [то] все обрели
[бы] свое благополучие.

4

Но вот миновал кризис, и остается лишь то, что завоевано во время него. Силы собраны, образно говоря, колодец очищен окончательно. Следовательно, можно приступить к тому, чтобы при помощи этих сил оказывать содействие окружающим людям. Поэтому текст «Книги перемен» говорит лаконично следующее:

Слабая черта на четвертом [месте].
Колодец облицован черепицей.
Хулы не будет.

5

На позиции максимального выявления характерных черт данной ситуации, т.е. на пятой позиции, мы находим простое констатирование факта:

Сильная черта на пятом [месте].
Колодец чист, [как] холодный ключ.
[Из него] пьют*[272].

6

Только на предыдущей позиции было достигнуто то, что является основной целью всей данной ситуации. Поэтому на шестой позиции процесс, несмотря на его тенденцию к угасанию, должен быть поддержан. Если колодец открыт и из него черпают воду, то надо следить хотя бы за тем, чтобы его не закрыли. При этом надо помнить, что образ колодца и его воды есть только образ, а речь идет, собственно говоря, о тех

внутренних силах, которые человек должен был собрать в себе в данной ситуации для своего дальнейшего действия. Только здесь образ колодца в самом же тексте расшифровывается как внутренняя правда, т.е. как сила истины, осознанной человеком. Поэтому текст говорит:

Наверху слабая черта.
Из колодца берут [воду].
Не закрывайте его.
Владеющему правдой — изначальное счастье.

[№ 49] Гэ. Смена

В предыдущей ситуации мы встречали две стороны одного и того же: неподвижность колодца и движение, происходящее в нем. Это движение, происходящее в самом колодце, иными словами, движение всей накопленной внутренней силы, т.е. внутренней правдивости, о которой говорилось на последней позиции предыдущей ситуации, здесь может служить исходной точкой для дальнейшего рассуждения. Пусть колодец и не меняется, но меняется его полнота. Таким образом, предыдущая ситуация стоит на грани двух: перед ней мы находим истощение как известную остановку в динамике сил; после нее мы находим смену, т.е., наконец, наступает обновление исчезнувших было сил. Сам образ гексаграммы легче всего расшифровывается из ее названия. Если мы его и переводим «Смена», то это далеко не первое его значение, ибо первое его значение — «кожа, которая сброшена змеей». Так, здесь должна быть отметена предыдущая, уже изжившая себя форма и должна быть найдена новая форма для проявления вновь накопленных сил. В известном смысле это момент нового начала творчества. Поэтому здесь целиком повторяется тот афоризм, который стоял первым во всей «Книге перемен» как характеристика творческого процесса. Здесь мы имеем и импульс к бытию, его развитие, т.е. то, что называется «изначальным свершением», и его определение в нем, и стойкое бытие созданной вещи, т.е. то, что разумеется под словами «благоприятная стойкость». Если в предыдущей деятельности и были какие-либо ошибки, то здесь при повторном и новом акте творчества наступает погашение всех предыдущих ошибок, ибо все творится заново. В этом смысле не может быть раскаяния в прошлом, здесь оно не может наступить. Но все это может быть человеком осуществлено правильно только в том случае, если до последнего дня он сохранит в себе ту внутреннюю правду, указанием на которую кончились афоризмы предыдущей ситуации. Эти мысли выражены в следующем афоризме текста:

Смена.
[Если до] последнего дня*[273] будешь [полон]
правды, [то будет] изначальное свершение
и благоприятная стойкость.
Раскаяние исчезнет.

1

Текст данного афоризма построен на игре слов, которая нами была указана выше. Речь идет, конечно, о смене, но она выражена при помощи образа кожи. Если здесь говорится об укреплении сил, приобретенных

на предыдущей ступени, то они должны быть укреплены именно самим фактом смены, по игре слов (не переводимой на русский язык) — при помощи кожи. Но, поскольку первая позиция еще не выявляет всех тех сил, которые характерны для нижней триграммы *Ли* и которые находят свое выражение лишь во второй позиции, постольку на вторую позицию здесь указывает образ, уже неоднократно разбиравшийся нами, — образ желтого цвета. То, что он относится ко второй позиции, подчеркивается еще и тем, что слабая вторая черта выражена в образе коровы. В этом смысле и может быть понят афоризм, который без комментариев у нашего читателя мог бы вызвать лишь улыбку:

В начале сильная черта.
Для укрепления перемени кожу желтой коровы.

2

Вторая позиция, представляя собою внутреннее выражение качеств всей ситуации, является своего рода максимальной подготовкой к внешней деятельности, но это еще не сама деятельность вовне. Поэтому здесь упоминается о том, что должно наступить по окончании дня, т.е. указывается на ту правду, которая при данной ситуации должна сопутствовать человеку до конца дней. Но если это качество налицо, то дальнейшее движение может быть только счастливым. Вот почему текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
[Лишь по] окончании дня*[274] [производи] смену.
Поход — к счастью.
Хулы не будет.

3

После периода истощения всех сил и лишь внутреннего их накопления их наличие в человеке может быть еще не выявлено вовне, и поэтому вряд ли окружающие люди могут иметь повод к тому, чтобы отнестись с доверием к наличию этих сил, т.е. внутренней правдивости. На первых двух позициях люди не смогут признать наличия этих накопленных в предыдущей ситуации сил. Лишь на третьей позиции, как говорит «Книга перемен», лишь после того, как трижды речь коснется смены, т.е. обновления, может быть достигнуто известное доверие. Само собою, что такое положение человека, когда после долгих речей он может завоевать доверие к себе, им самим может быть пережито как положение тяжелое, и в таком состоянии депрессии вряд ли он смог бы действовать благоприятно. Поэтому текст здесь говорит:

Сильная черта на третьем [месте].
<3>В смене речь трижды коснется [ее, и лишь тогда к ней] будет доверие.
<1> Поход — к несчастью.
<2> Стойкость — ужасна.

4

Все то, что сложилось как результат проведенных прежде действий, является предопределенной судьбой, которая действует как некий неизменный закон, но неизменность его лишь относительна, ибо наступает рано

или поздно пора активного вмешательства если не в свое прошлое, то в свое будущее, и благодаря ему человек достигает возможности переделать свою судьбу. Конечно, для этого он должен подлинно обладать большими личными силами. Он должен переплавить свою судьбу. И образ переплавки, который здесь упомянут, комментаторами объясняется тем, что верхняя триграмма, в которую мы вступаем в данной ситуации, триграмма *Дуй*, символизирует металл, под которым действует триграмма *Ли* —огонь. Благодаря такой переплавке и переделке своей собственной будущей судьбы всякое раскаяние в неправильных поступках, бывших в прошлом, отпадает. Вот почему в тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
<2>Владея правдой, изменишь судьбу.
<3>Счастье.
<1>Раскаяние исчезнет.

5

При максимальном выявлении смены на пятой позиции «Книга перемен» указывает образ подвижный и сильный в своей деятельности вовне, образ все время движущегося тигра. Но это только образ, ибо по существу здесь речь идет о человеке, полном больших внутренних сил, которые для него во всей его деятельности настолько убедительны, насколько они убедительны и для окружающих людей, так что он может во всей своей деятельности исходить из них самих и не ждать каких-либо предсказаний, указаний извне и т.п. Вот почему в тексте здесь сказано:

Сильная черта на пятом [месте].
Великий человек подвижен, [как] тигр.
И до гадания [он уже] владеет правдой.

6

Переразвитие изменчивости и подвижности приводит лишь к внешнему подтверждению смены. По существу, смена уже достигнута, и лишь по инерции самое внешнее в ней продолжает еще действовать. Если при максимальном выявлении смены речь шла о подвижности тигра, то здесь выбрано животное, похожее на тигра, но лишенное его мощи. Здесь речь только о подвижности барса, но и она, являясь все же движением, возможностью смены, может быть присуща лишь внутренне развитому человеку. Человек же, не развитый в этическом отношении, ничтожный, способен лишь на чисто внешнее подтверждение смены. Он может менять не больше чем «выражение своего лица». Если он предложил бы выступить вовне, по существу никак себя не проявив, то такое выступление привело бы только к несчастью. Лучше ему оставаться тем, что он есть, и работать над подлинным изменением своего качества. Вследствие этого текст говорит:

Наверху слабая черта.
Благородный человек подвижен, [как] барс.
У ничтожного человека меняется лицо.
Поход — к несчастью.
Стойкое пребывание на месте — к счастью.

[№ 50] Дин. Жертвенник

Образу динамичной смены противопоставляется здесь нечто статичное. Треножный жертвенник — вот образ данной ситуации. Его три ноги гарантируют устойчивость, так после динамического момента наступает статический. Но здесь дело обстоит сложнее, и образ данной гексаграммы надо рассмотреть и с других сторон, чтобы сделать понятным текст. Если в предыдущей гексаграмме мы упоминали в комментариях к четвертой позиции переплавку, то здесь этот жертвенник появляется как орудие переплавки, как тот тигель, в котором плавится металл. Образно это выражено в том, что внизу мы имеем триграмму *Сюнь*, которая символизирует дерево, понимаемое как топливо, а наверху мы имеем триграмму *Ли*, которая обозначает огонь, возникающий из этого топлива. Здесь показано действие огня на подогреваемый им тигель, и внутри тигля в расплавленном металле проявляется действие огня как жар. В этой переплавке намечаются дальнейшие и новые пути развития всех ситуаций. Но пока берется лишь устойчивый момент самой переплавки. В этом смысле жертвенник понимается как устойчивость. Данный образ выражается в контекстах афоризмов при отдельных чертах. Общий же афоризм крайне краток, он говорит только о начале нового периода и о возможности дальнейшего развития и свершения. Кроме того, необходимо сказать, что текст здесь, по-видимому, подвергся значительной порче, ибо в разных изданиях «Книги перемен» мы находим его разные варианты. Филологически критический выбор текста сделан в критическом переводе. Здесь же, поскольку данные комментарии строятся главным образом на работе Оу-и, мы придерживаемся его издания. Там мы читаем:

Жертвенник.
Изначальное счастье.
Свершение.

1

Основная особенность первой позиции в данном случае в том, что она, с одной стороны, приходит на смену предыдущей ситуации, которая должна быть целиком отметена, с другой же стороны, — в том, чтобы стремиться к высшим позициям, т.е. к дальнейшему развитию ситуации. Поэтому здесь говорится о том, что жертвенник опрокинут вверх ногами. Естественно, что при этом остатки прежних жертв из него выпадают. Так же должно выпасть все, что является остатком от предыдущих ошибок. Но по этим остаткам предыдущего можно судить и о качестве данной ситуации. Так, здесь повторяется мысль, которая неоднократно встречается в древних китайских текстах (например, «Дао дэ цзине»), что «по сыну узнают мать»*[275]. Поскольку предполагается дальнейшее развитие, которое возможно именно благодаря очищению от остатков предыдущих ошибок, постольку здесь говорится о благоприятном исходе данной позиции. Эти образы в тексте выражены так:

В начале слабая черта.
Жертвенник опрокинут вверх ногами.
Благоприятствует изгнанию упадка.
Наложницу берут ради ее потомства.
Хулы не будет.

2

На предыдущей ступени уже были приобретены известные силы. Они являются содержанием данной ситуации. Поэтому на второй ступени ситуации, которая называется Жертвенник, говорится о содержимом жертвенника, здесь он должен быть полным. Если человек занимает данную позицию в этой ситуации, то эта полнота касается именно его. Наоборот, у людей, которые враждебно противостоят ему, т.е. у людей, качественно отличных от него, этой позиции быть не может. В силу антитезы о них может быть сказано как о людях, переживающих нужду. Но эта нужда в силу разграничения данного человека и его противника не может коснуться его самого, ибо здесь, на второй позиции, он еще целиком пребывает в себе со своими силами. Поэтому в тексте мы читаем:

Сильная черта на втором [месте].
В жертвеннике есть полнота.
У моих противников нужда, [но до] меня [она] не достигнет.
Счастье*[276].

3

Образ жертвенника все время упоминается в афоризмах отдельных черт. Третья черта — самая середина жертвенника — представляет собою то место, где у него начинаются ушки*[277]. Но поскольку третья черта является переломным моментом, постольку здесь говорится об изменении формы этих ушек. С другой же стороны, упоминание жертвенника есть только образ, образ переплавки тех сил и качеств, которые остались от прошлого и которые лишь в переделанном виде могут быть использованы в дальнейшем. На третьей позиции эта переплавка еще, конечно, не доведена до своего конца, здесь еще почти нет тех сил, которые должны быть приобретены. Поэтому «Книга перемен» говорит о жире фазана. Как известно, мясо фазана имеет мало жира. Жир фазана — это, собственно говоря, еще почти отсутствие жира. Но все же здесь намечается известное развитие и хотя бы частичный переход к разрежению атмосферы, сгущенной в предыдущем, и поэтому делается упоминание о конечном благополучии, которое может быть достигнуто в том случае, если данная позиция пройдена правильно. В этом смысле приходится понимать текст:

Сильная черта на третьем [месте].
Ушки жертвенника изменены.
В действии [будут] препятствия*[278].
Жиром фазана не насытишься.
Как только [пройдет] дождь, [так он и] иссякнет.
Раскаяние.
[Но], в конце концов, — счастье.

4

При выходе вовне в данной ситуации должна была бы быть помощь со стороны того, что уже существует в самом начале ее, ибо ситуация эта статична, в ней нет постоянного накопления сил. Соответствие четвертой и первой позиций здесь давало бы возможность ожидать эту помощь от

первой позиции, но она была охарактеризована образом жертвенника, опрокинутого вверх ногами. Поэтому с точки зрения четвертой позиции здесь ноги жертвенника подломлены, т.е., если мы расшифруем этот образ, исходная точка деятельности человека, занимающего данную позицию, лишена всякой устойчивости. Надежность такой позиции «Книга перемен» выражает путем развития образа жертвенника, у которого подломлена нога. Поэтому в тексте здесь мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте],
У жертвенника подломилась нога.
Опрокинуты жертвы князей, и снаружи жертвенник
выпачкан.
Несчастье.

5

Устойчивость, характерная для данной гексаграммы, достигает своего выражения вовне на пятой позиции. Поскольку четвертая охарактеризована как позиция отрицательная, постольку исправление ее может исходить не от нее самой, а от предвосхищения дальнейшего развития, т.е. того, что выражено на шестой позиции. Сильная черта, характеризующая шестую позицию, здесь воспринимается как дужка, которая соединяет ушки жертвенника. Она здесь названа золотой дужкой*[279], и этот образ, образ твердого металла, и выражает собою сильную черту, т.е. в конечном счете те накопленные силы, которые выразятся на следующей позиции. Эти ушки жертвенника здесь названы желтыми, но, как мы неоднократно видели, только потому, что это средняя черта и ей присущ цвет середины. На данной позиции необходимо только правдивое и верное соблюдение полной стойкости тех качеств, которые являются результатом переплавки, упоминаемой в данной ситуации. Поэтому текст говорит:

Слабая черта на пятом [месте].
У жертвенника желтые ушки и золотая дужка.
Благоприятна стойкость.

6

В контексте данной гексаграммы верхняя черта не ощущается как переразвитие, потому что подлинное выявление всех сил, приобретенных на пятой позиции, там еще не дано. Пятая позиция здесь лишь подводит к шестой, а не является самостоятельной. Если с точки зрения пятой позиции сильная верхняя черта была выражена в образе золотой дужки, то в контексте самой шестой позиции, где важно подчеркнуть отсутствие чрезмерности на ней, говорится уже не о золотой, а о яшмовой дужке*[280], ибо яшма в арсенале китайской образности является символом гармонической полноты развития всех высших качеств. Поэтому текст говорит следующее:

Наверху сильная черта
У жертвенника яшмовая дужка
Великое счастье.
Ничего неблагоприятного.

[№ 51] Чжэнь. Возбуждение (Молния)

Для предыдущей ситуации была характерна статичность. Она сменяется максимальной динамичностью, которая свойственна данной ситуации. Уже само название Возбуждение и ее образ — молния указывают на динамичность данной ситуации. Это самая динамичная из всех ситуаций, указанных в «Книге перемен». Она символизирует то развитие, которое может наступить после того, как не только накоплены обновленные силы, но и обновлены и переплавлены. Кроме того, данная гексаграмма состоит из повторения триграммы *Чжэнь,* которая по семейной символике обозначает старшего сына. Старший сын — это тот, который, наследуя отцу, вынужден дальше развивать дело, начатое отцом. Поэтому ему именно предстоит действие, и он достигнет того свершения, о котором говорит текст. Однако сама динамика, само движение, энергичное вмешательство в жизнь окружающей среды не проходят просто. И потому в начале наступления этой ситуации динамика может показаться человеку чем-то сильно меняющим обстоятельства, чем-то потрясающим их до основ, и лишь в конце, по завершении данной ситуации, если она проведена правильно, может наступить известное удовлетворение. Здесь «Книга перемен» выражает это в образе молнии. Когда «приходит» молния, она пугает человека. Если он уже услышал и увидел ее, то сам остается невредимым и испуг сменяется радостью. Кроме того, молния видна издалека. Это символизирует то, что здесь имеется в виду напряженная активная деятельность, захватывающая очень широкие круги. И тем не менее та опасность, которая свойственна молнии, если ситуация проведена правильно, не может оказать дурного влияния даже в мелочах. В таком смысле понимается основной афоризм данной ситуации:

Возбуждение.
Свершение.
Молния приходит, [и воскликнешь]: ого!
[А пройдет, и] засмеешься: ха-ха!
Молния пугает за сотни верст.
[Но она] не опрокинет [и] ложки жертвенного вина*[281].

1

В данной ситуации первая позиция является главной. Здесь возникает сразу, без всяких предупреждений, первый удар молнии. Здесь именно мы застаем тот первый удар, который больше всего пугает. Поэтому опять повторяется афоризм об испуге. Но здесь же дается напоминание о том, что этот испуг, если молния осознана и увидена, не приведет к дурному последствию. Поэтому в тексте сказано:

В начале сильная черта.
Молния приходит, [и воскликнешь]: ого!
[А] пройдет, и засмеешься: ха-ха!
Счастье.

2

Вслед за ударом молнии человек может ощутить страх. Само собой, это положение опасно. И поскольку импульс первой черты здесь действует весьма сильно, движение к ней вспять невозможно. Можно только двигаться

дальше, вперед. В момент такой динамики, которая имеется в виду в первой позиции, всякое движение вспять было бы полным разрывом с условиями, окружающими человека, привело бы его к утрате всего того, что он имеет. Но здесь, если он будет двигаться неизменно вперед, пусть даже бесчисленное количество раз теряя все, чем обладает, об этом заботиться не следует, следует неуклонно двигаться дальше. Такое движение может привести к высочайшему успеху. Человек может достигнуть последних высот, которые называются на языке «Книги перемен» «девятой высотой». Но такое движение должно быть исключительно импульсировано собственными силами человека. Гнаться за чем-нибудь, т.е. видеть перед собой какую-нибудь цель, — это значит уже отстоять от этой цели. Поэтому здесь «Книга перемен», предупреждая, что, в конце концов, все будет достигнуто, говорит:

Слабая черта на втором [месте].
[Когда] молния приходит, [она] ужасна.
[Ты можешь] сто тысяч [раз]*[282] потерять свои богатства.
[но] поднимешься на девятую высоту.
Не гонись — [через] семь дней [и так] получишь.

3

Момент перехода от внутренней жизни к внешней является тогда, когда человек может потерять уверенность в своих действиях. В особенности в такой ситуации, как данная, эта растерянность может проявиться с особой силой; чтобы не оказаться застигнутым врасплох, надо и здесь не изменить принципу неуклонного действия и стремления вперед, ибо в противном случае человек сам может накликать на себя беду, которая не была предопределена ситуацией. В тексте это высказано так:

Слабая черта на третьем [месте].
От молнии растеряешься.
[Но, как] молния, действуй и не [накличешь] беды.

4

Самый импульс развивается, с точки зрения авторов «Книги перемен», волнообразно. За одним ударом молнии следует второй. Но вот второй удар уже является лишь отголоском первого, в котором сосредоточена вся сила. Это удар по тому, что не оказывает достаточного сопротивления и что поглощает в себе силу удара без того, чтобы был налицо эффект этого удара. Молния ударяет в нечто инертное, мягкое, податливое, в чем только теряется сила удара. Такой повторный ослабленный удар «Книга перемен» облекает в следующий образ:

Сильная черта на четвертом [месте].
Молния попадает в ил.

5

Как на второй позиции, так и на пятой говорится о возможности утраты, ибо это соответствующие друг другу позиции, с той только разницей, что вторая характеризует внутреннюю жизнь, а пятая — внешнюю. Но разбег, динамика, которые были уже на предыдущих позициях, приводят к тому, что на пятой позиции развития данной ситуации,

несмотря на всю ее опасность, все же есть возможность выйти и выйти умело из того положения, в которое поставила человека в данном случае жизнь. В этом смысле «Книга перемен» говорит:

Слабая черта на пятом [месте].
Молния отходит и приходит.
Ужасно.
[Хотя бы и в] стотысячный [раз], не утратишь
умения действовать*[283].

6

Как на третьей позиции, так и на шестой, которая стоит в соответствии с ней, человека при повторном ударе может охватить страх и растерянность. Однако там, на третьей позиции, перед ним была возможность дальнейшего развертывания данной ситуации. Удар молнии ощущался еще сильнее, и поэтому испуг человека мог больше найти оправданий. Здесь же такой испуг, когда удар молнии очень далеко от места, занимаемого данным человеком, может быть воспринят лишь как чрезмерная пугливость, что понятно, ибо шестая позиция представляет собой чрезмерность. Поэтому если человек здесь впадает в растерянность и страх, то всякое его дальнейшее действие и выступление могут быть испорчены в полной мере. Чтобы не впасть в этот страх, нужно иметь в виду, что основной удар молнии далеко, что он никак не касается самого действующего человека, а лишь его соседей. Кроме того, здесь мы встречаем ту позицию, на которой динамика всей данной ситуации пронизывает собою уже все окружение человека и касается даже его быта. Если не будет сильных потрясений, то, во всяком случае, будут хотя бы толки и разговоры. Вот почему в тексте мы читаем:

Наверху слабая черта.
От молнии потеряешь самообладание [и будешь]
пугливо озираться вокруг.
Поход — к несчастью.
[Но] молния не касается тебя, [а лишь] твоих соседей.
Хулы не будет.
[Но даже по поводу] брака будет толки.

[№ 52] Гэнь. Сосредоточенность (Хребет)

В одном из своих афоризмов крупнейший сунский философ Чэн И-чуань сказал, что человек, понявший суть данной гексаграммы, тем самым уже понял всю суть буддизма. Чэн И-чуань не был буддистом, но был хорошо знаком с буддийской философией своего времени. По-видимому, он дал правильную характеристику, ибо Оу-и, который рассматривал «Книгу перемен» с точки зрения буддийской философии, этой гексаграмме уделяет совершенно исключительное внимание. В кратких словах это может быть сведено к следующему. Движение не отделено от покоя. Это коррелятивное понятие. Кроме того, движение неразрывно связано с покоем, так что движение зависит от покоя, как и покой зависит от движения. Следовательно, как движение, так и покой лишены самостоятельного бытия, а возникают лишь одно от другого. И, наконец, остановка движения является покоем, а покой покоя, т.е. остановка покоя, есть движение. Таким

образом, эти оба понятия зависимы друг от друга. Если в предыдущей ситуации было показано максимальное движение, то, собственно говоря, в ней самой уже было указано и на покой, и в силу чисто технических причин, в силу невозможности говорить одновременно двоякое в «Книге перемен» это рассматривается как два последовательных момента. Таким образом, данная ситуация, ситуация максимального покоя и сосредоточенности, следует за ситуацией возбуждения. Главные органы восприятия, возбуждающие наше познание, — глаза, — расположены на передней части лица. Поэтому спина, лишенная зрения, слуха, обоняния, вкуса, представляет собою символ, противоположный органам восприятия. Спина — это то, в чем больше всего человек статичен, если считать вместе с Оу-и, что динамика восприятия сосредоточена в самих органах восприятия. В данной ситуации имеется в виду такая сосредоточенность, при которой человек не ощущает даже самого себя, но целиком пребывает в своей неподвижности, в своей спине. Может быть, он даже и будет действовать, но в этом действии он не воспримет ничего из окружающих его вещей и людей. Можно было бы думать, что такая отрешенность, погруженность в себя могли бы привести к полному отрыву от мира. Однако, поскольку здесь имеется в виду лишь временная, преходящая ситуация, лишь один абстрагированный момент, постольку в общем данная ситуация не может привести к дурному результату. По поводу этого текст говорит следующее:

Сосредоточенность.
[Сосредоточишься на] своей спине.
Не воспримешь своего тела.
Проходя по своему двору, не заметишь своих людей.
Хулы не будет.

1

Стойкость и неподвижность, не изменяющиеся в самих себе, гармонически сочетаются со всем смыслом данной ситуации. Поэтому она может быть наиболее благоприятной. Но процесс сосредоточенности здесь только в самом начале своего развития. По символике тела здесь «Книга перемен» совершенно естественно говорит о сосредоточенности в пальцах ног. Постепенно эта сосредоточенность должна распространиться все дальше и дальше на всего человека. Но текст говорит только:

В начале слабая черта.
Сосредоточенность в своих пальцах ног.
Хулы не будет.
Благоприятна вечная стойкость.

2

Вторая пассивная позиция занята здесь слабой чертой, и это вдвойне характеризует сосредоточенность, остановку, бессилие, неподвижность и т.п. Однако ситуация должна как-то развиваться. Более того, вторая позиция характеризуется тем, что она должна вести за собой и следующую, должна импульсировать ее к дальнейшему движению. Однако слабость, свойственная ей, приводит к тому, что это импульсирование здесь в высшей степени затруднено. Вот почему в тексте мы читаем:

Слабая черта на втором [месте].
Сосредоточенность в икрах.
Не спасешь того, за кем следуешь.
Его сердце не весело.

3

После двух позиций покоя, т.е. первой и второй, наступает третья, которая является сама по себе переломным моментом и которая занята качественно иной, сильной чертой. Перелом здесь особенно ощутим. Вся опасность данной ситуации сосредоточена в этой позиции. Остановка, сосредоточенность охватывает человека все дальше и дальше. Он уже не может шелохнуться, и в нем самом точно происходит раскол. «Книга перемен» здесь констатирует только ужас данной ситуации и говорит:

Сильная черта на третьем [месте].
Остановка в бедрах.
Они отходят от поясницы.
Ужас охватывает сердце.

4

Все дальше развивающаяся статичность данной ситуации приводит к тому, что сосредоточенностью охвачено все тело человека, но поскольку здесь опять, как и на второй позиции, мы встречаем гармоническое сочетание пассивной, четной позиции и слабой теневой черты, постольку это положение хотя и может казаться опасным, однако страх будет напрасен. И «Книга перемен» успокаивает:

Слабая черта на четвертом [месте].
Сосредоточенность в туловище*[284].
Хулы не будет.

5

Наконец, максимально выявляется сущность ситуации. Если ее сущность — покой, то, как мы видели в общем введении, покой чередуется с движением, движение — с покоем. Именно благодаря этому возможны наступление ритмического чередования покоя и движения и их гармоническая последовательность. Больше всего ритмика выражается в речи, главным органом которой является гортань, скрытая в шее. При правильном действии речи может быть достигнута та ритмическая гармония, которая помогает человеку исправить все ошибки, допущенные в прошлом. В этом смысле текст говорит:

Слабая черта на пятом [месте].
Остановка в шее*[285].
В речах пусть будет последовательность, и раскаяние
исчезнет.

6

Шестая позиция данной гексаграммы является главной в ней. Здесь больше всего достигается остановка, сосредоточенность, покой. Максимальное развитие покоя приводит к тому, что он сам останавливает себя, и так дается выход из всей данной ситуации. Закрепить покой, т.е. приостановить его, — значит перейти к движению. Поскольку шестая черта

должна приводить к переходу в следующую ситуацию, постольку здесь имеется в виду благоприятный исход закрепления, о котором говорит текст:

Наверху сильная черта.
Закрепи сосредоточенность.
Счастье.

[№ 53] Цзянь. Течение

В предыдущем силы были накоплены, восстановлены, переплавлены. Им был сообщен импульс. Они были испытаны в стойкости и теперь могут свободно двинуться вперед к деятельности. Они могут, как широкий поток, течь все дальше и становиться все шире. Поэтому данная ситуация называется течением. Надо также отметить, что главный образ, проходящий почти через все черты, — это образ лебедя. Он выявлен здесь не напрасно. Это образ водяной птицы, которая гармонирует с названием гексаграммы — Течением. Но для того, чтобы понять данный афоризм, необходимо принять во внимание, что это течение не безразличное, а имеет определенную цель, такую, как у девушки — выйти замуж. Само собою, для того чтобы не сбиться с правильного пути, здесь нужна полная стойкость. Поэтому основной афоризм говорит только:

Течение.
Женщина уходит [к мужу].
Счастье.
Благоприятна стойкость.

1

Начиная с первого афоризма и далее текст «Книги перемен» говорит здесь о постепенном продвижении лебедя. Между прочим, образ лебедя Су Сюнь расшифровывает так: «Лебедь принадлежит к птицам света, но живет в воде (относимой к категории тьмы. — *Ю.Щ.*). Когда он находится на воде, тогда он считает для себя успокоением добраться до суши. Когда же он находится на суше, тогда он считает для себя радостью добраться до воды».

Двойственный характер данной ситуации, где необходим отрыв от исходной точки, выражен в образе лебедя, который с водяной поверхности, удобной для него и к которой он приспособлен, выходит на берег в обстановку, менее свойственную ему. Тем не менее этот путь возникает как необходимый. И «Книга перемен» рассматривает лишь постепенные этапы его. На первой позиции лебедь только приближается к берегу. Выступление к деятельности может показаться и страшным, но не человеку, полному сил. Только ребенка могла бы напугать большая и длительная дорога. Поэтому если здесь опасность и вызывает некоторые толки, то в конечном счете, поскольку выход вовне здесь необходим, ситуация развернется благополучно. Поэтому в тексте сказано:

В начале слабая черта.
Лебедь приближается к берегу*[286].
Малому ребенку страшно*[287].
Будут толки, [но] хулы не будет.

2

Дальнейшее постепенное развертывание сил, выраженное в образе лебедя, добравшегося до прибрежных утесов, должно быть прежде всего построено на гармоническом восприятии того, что помогает человеку и что исходит из окружающей его среды. Пища и питье — это то, что все время проникает в человека извне. И в этой поддержке извне человек должен в наибольшей степени проявить свою уравновешенность. Вот почему текст говорит здесь:

Слабая черта на втором [месте].

Лебедь приближается к скале.

В питье и пище — уравновешенность*[288].

Счастье.

3

На третьей позиции намечается выход из внутренней среды, т.е. из той, которая свойственна действующему, а в переводе на образы, данные в «Книге перемен», — выход из воды, которая так радует лебедя. Таким образом, лебедь достигает суши, выходит на нее. Но к жизни на суше он не приспособлен так же, как на первых порах человек, приходящий к деятельности и исходящий из своего неизменного покоя, не приспособлен к деятельности. Поэтому здесь может, как угроза, предстать перед человеком неправильное развитие его пути. Если мужчина уходит в поход, то неправильный и неблагополучный исход его предприятия выражается в том, что он гибнет в походе и не возвращается. Древние китайские авторы «Книги перемен» единственное назначение женщины видели в продолжении рода. Поэтому для женщины неблагоприятный исход выражается в образе возможности зачатия, но невозможности рождения. Такая ситуация может привести лишь к действию, но в нем во имя того, чтобы выбиться из данной ситуации, необходимо совладать со всеми мешающими ее элементами, необходимо *справиться с разбойником,* который символизирует все отклонения от правильного пути, т.е. от дальнейшего развития. В этом смысле можно понять текст:

Сильная черта на третьем [месте].

Лебедь приближается к суше.

Муж уйдет в поход, [но] не вернется.

Жена забеременеет, [но] не выносит.

Несчастье.

Благоприятно — справиться с разбойником*[289].

4

Неприспособленность человека к действию, которая ограничивает его возможности ввиду отсутствия опыта, в значительной мере приводит к тому, что, если он и прошел предыдущую ситуацию благополучно, здесь окончательной благоприятности он еще не встречает. Дальнейшее развертывание событий может быть для него как удачно, так и неудачно. Виной всему, конечно, его неприспособленность. Лебедь не приспособлен к тому, чтобы гнездиться на дереве, однако, может быть, он найдет достаточно крепкий сук, на котором он мог бы усесться. Так и действующий человек может найти достаточно крепкую опору для своей

дальнейшей деятельности. В последнем случае ситуация может развернуться благополучно. Но это не обязательно. Поэтому «Книга перемен» говорит лишь гипотетически:

Слабая черта на четвертом [месте].
Лебедь приближается к дереву.
Может быть, [он и] достигнет своего сука.
Хулы не будет.

5

Пятая позиция, расположенная высоко в гексаграмме, выражена здесь в образе холма, на который еще дальше проникает лебедь. Но эта позиция уже настолько удалена от второй и отделена от нее опасной третьей позицией, что плодотворность ее ставится под сомнение. Тот, кто не плодотворен и не создает ничего, может развиться ради самого себя и уже в себе самом и для себя может быть сильным. Эта сила, однако, приводит лишь к удовлетворению самого себя, и отнюдь не следует забывать о ее непродуктивности. Поэтому текст говорит:

Сильная черта на пятом [месте].
Лебедь приближается к холму.
Женщина три года не беременеет.
В конце концов, никто ее не одолеет.
Счастье.

6

Шестая позиция стоит в соответствии с третьей, поэтому здесь опять появляется образ суши, на которую движется лебедь. Но цель уже достигнута, уже возможен выход к дальнейшей ситуации. И достижение цели выражается в ценности данной ситуации. С точки зрения авторов «Книги перемен», обряд представляет собою действие, в котором с особенной силой выступает на первый план достоинство и ценность. Поэтому, если здесь говорится, что перья лебедя могут быть применены при обрядах, то указывается на конечную плодотворность данной ситуации. На предыдущих ступенях «Книга перемен» предупреждала о замкнутости и неплодотворности, ибо такая замкнутость в себе была бы рецидивом, уже пройденной предыдущей ситуацией и в этом смысле являлась бы злом. Самое важное, таким образом, здесь дать возможность воспользоваться кому-нибудь другому теми результатами, которые получены самим человеком, проходящим данную ситуацию. Перья лебедя, если бы они остались на нем самом, были бы лишены всякого смысла, кроме того, который в них заключен для самого любедя. Они же, примененные в обряде, являются символом благоприятно достигнутой цели. Так, в тексте мы читаем:

Наверху сильная черта.
Лебедь приближается к суше.
Его перья могут быть применены в обрядах.
Счастье.

[№ 54] Гуй мэй. Невеста

Если предыдущая ситуация представляла собою только движение вперед и в нем только намечалась цель, то данная ситуация представляет собою уже достижение известной цели. Если там было указано, что жена

уходит к своему мужу, то здесь эта тема развита как особая ситуация. Данная гексаграмма называется Невеста. Здесь опять повторен образ брака, но уже в иных соотношениях сил. Внутри, т.е. внизу, — триграмма *Дуй*, символизирующая старшую сестру. Вверху, т.е. вовне, — триграмма *Чжэнь*, символизирующая младшего сына. Таким образом, опять повторяется тема брака. Соотношение возрастов нас не должно удивлять, если мы вспомним, что в Китае, как правило, жена бывала старше мужа. Здесь говорится главным образом о том поведении, которое должна принять для себя невеста. Став женой, она прежде всего должна быть хозяйкой дома и оставаться в доме. Поэтому всякое выступление, то, что на языке «Книги перемен» называется «походом», для нее может окончиться лишь неудачей. В тексте читаем:

Невеста.
[В] походе — несчастье*[290].
Ничего благоприятного.

1

На первой позиции изображен тот момент, когда невеста отправляется к своему будущему мужу. В переносном смысле это тот момент, когда человек только еще приступает к своей работе. Самостоятельно взяться за дело на первых порах, может быть, и трудно, необходима помощь со стороны других. Так, здесь говорится о том, что невесту должны сопровождать ее дружки. Это выступление в мир на первых порах еще может быть весьма неуверенным. Поэтому дается уже знакомый нам образ хромого, который, хотя и может наступать, однако его наступление весьма ограничено. Тем не менее предстоит выйти вовне, и поэтому афоризм первой черты гласит:

В начале сильная черта.
[Если] отправляют невесту, [то] — с дружками*[291].
[Она как] хромой, который может наступать.
Поход — к счастью.

2

Собственно говоря, сама невеста изображена в данной гексаграмме третьей чертой. Первые же две черты изображают сопровождающих дружек. Путь в дом будущего мужа предстоит самой невесте, дружки ее только провожают*[292]. Они не могут дойти до конца, ибо, доведя невесту до дома будущего мужа, они должны повернуть назад. Если человек занимает в данной ситуации такую обособленную позицию, то его деятельность является деятельностью своего рода отшельника. Присутствуя в мире, он как бы отсутствует в нем, видя мир, он видит лишь его наполовину. Вот почему в тексте мы находим:

Сильная черта на втором [месте].
[И] кривой может видеть.
Благоприятна стойкость отшельника.

3

Нижняя триграмма в данной гексаграмме обозначает радость как известное допущение любой формы деятельности. Но поскольку это третья черта, в которой больше всего выражается свобода и произвол, и поскольку она символизирует саму невесту, постольку здесь может сказаться вредное

влияние произвола, т.е. распущенности. Поэтому говорится о необходимости выждать, как служанке, обождать некоторое время, пока не будет приказа со стороны мужа, изображенного пятой чертой. Серьезность действий его выражена в том, что если бы даже невеста оказалась недостойной и ее отправляли назад, то все же отправлять следует так же в сопровождении дружек, т.е. если человек, взявшись за какую-нибудь работу, не может справиться с ней как следует, то, отстранив его от этой работы, необходимо позаботиться о его сохранности. В этом смысле можно расшифровать текст:

Слабая черта на третьем [месте]
[Если] отправляют невесту, [то] — с дружками.
[Если, не приняв ее], отправляют назад, [то
тоже] — с дружками*[293].

4

Четвертая позиция представляет собою тот момент, когда подходящий срок для отправления невесты уже миновал. Однако, поскольку здесь вся ситуация тяготеет к достижению цели (в переводе на образный язык — к браку), постольку не придется заботиться о том, что срок пропущен. Если не сейчас, то позже, но все же цель должна быть достигнута, и она может быть достигнута. В этом смысле в тексте говорится:

Сильная черта на четвертом [месте].
[Если при] отправлении невесты [будет] упущен
срок, [то] позже [ее] отправят.
Будет время*[294].

5

Существует предание, отраженное в комментаторской литературе «Книги перемен», что один из древних царей, государь И, выдал двух своих дочерей за своих подданых. Этот мотив в дальнейшем послужил темой для разговоров о его внимании к своим подданным, о том, что он, занимая столь высокий пост, не погнушался породниться со своими подданными. И здесь, на пятой позиции, говорится о том, как этот легендарный государь И отправил невест*[295]. Поскольку он, занимающий более высокое социальное положение, отдал своих дочерей людям низшим, постольку его дочери, хотя и царского происхождения, были одеты не слишком роскошно. Это было заметно, как говорит предание, настолько, что убранство дружек выделялось своей нарядностью. Но несмотря на это, героинями действия все-таки были сравнительно скромно одетые невесты, ибо они были теми, ради кого и дружки оделись. Поскольку здесь говорится о невестах, т.е. в переводе с образного языка «Книги перемен» о человеке, еще не приступившем к действию, а только приступающем к нему, постольку дается образ луны, приближающийся к полнолунию. В общем, в данном афоризме сказано:

Слабая черта на пятом [месте].
Государь И отправлял невест.
[Но] царский наряд не сравнится с блеском
наряда дружек*[296].
Луна почти в полнолунии.
Счастье.

6

Достижение цели, которое является темой данной гексаграммы, уже было отмечено на предыдущей, пятой позиции. Здесь на шестой позиции может быть лишь пустоцвет. Он выражен в образе пустых кошниц или в образе барана, которого режут, но в котором нет крови. Конечно, эти образы уже сами указывают на неблагоприятность данной позиции. В самом деле, когда цель достигнута, после ее достижения уже следует переходить к чему-то другому, к какому-то иному действию. Здесь же чрезмерная задержка в пределах данной ситуации не может привести ни к чему благоприятному. Поэтому в тексте сказано:

Наверху слабая черта.
Женщина подносит кошницы, [но они]
не наполнены.
Слуга обдирает барана, [но] крови нет*[297].
Ничего благоприятного.

[№ 55] Фэн. Изобилие

В предыдущей ситуации цель достигнута. Брак состоялся. Дом заведен. Если все это сделано так, как требовала окружающая жизнь, то дому предстоит изобилие, и данная ситуация изображает собою полную чашу. Даже пиктографический анализ знака *фэн* показывает жертвенную чашу, которая наполнена до краев. Но само изобилие и полнота действительны лишь в динамике. Если бы даже к такому полному дому приближался выше него стоящий царь, то и здесь беспокоиться нечего, ибо дом действительно полон. Но эта полнота не должна быть ограничена одним домом. Ее нужно распространить на всех окружающих людей. Как солнце, стоящее в середине своего пути, отдает свои лучи всему окружающему пространству, так и изобилие, о котором говорится в данной гексаграмме, должно простираться на всех. Поэтому текст говорит:

Изобилие.
Свершение.
Царь приближается к нему.
Не беспокойся.
Надо солнцу быть в середине [своего пути].

1

Динамичность изобилия, которая имеется здесь в виду, охарактеризована даже структурой самой гексаграммы. Внутри триграмма *Ли* — это огонь, солнце, свет, излучающийся во все стороны. Вовне триграмма *Чжэнь* — это возрождение молчания. Как из светового центра разлетаются во все стороны лучи, точно молнии, так изобилие дома простирается на всех. Поэтому уже на первой позиции возможна встреча с хозяином, но с хозяином, подобным самому действующему человеку. Настолько данный человек богат достигнутым в предыдущем, что всякое выступление здесь продиктовано самим изобилием. Поэтому «Книга перемен» говорит здесь о выступлении в самом положительном духе. Но для понимания данной позиции и всех остальных необходимо принять во внимание еще следующее. Один из древнейших китайских политических текстов, уже упоминавшийся нами, — «Хун фань», говорит, между прочим, о том, что

среди управляемых людей могут встретиться три типа: во-первых, люди, которые обладают как твердостью характера, так и податливостью его, и эти два качества в них уравновешены; во-вторых, люди, у которых твердость и непреклонность характера преобладают; и, в-третьих, люди, которых по преимуществу характеризует их мягкость и обходительность. Управлять людьми первого типа сравнительно просто, ибо для этого нужна только гармоническая многосторонняя политика. При управлении людьми второго и третьего типа необходимо, как говорится в данном памятнике, принять во внимание, в чем проявляется их сила или слабость. Если сила или слабость таких людей проявляется в сфере воли, то сильным людям надо противопоставить сильную политику, а слабым — слабую. Если же их сила или слабость проявляются в сфере интеллекта, то для управления людьми со слабым интеллектом необходима интеллектуальная сила управляющего, а для управления людьми с сильно развитым интеллектом управляющий должен применить всю мягкость и обходительность политики*[298]. В переводе на символику «Книги перемен», как говорит об этом Оу-и, первое, т.е. возможность управления людьми, чрезмерно сильными или чрезмерно слабыми в области воли, соответствует только данной гексаграмме, а второе, т.е. управление людьми, у которых сила или слабость проявляется в сфере интеллекта, выражено во всех остальных гексаграммах. Мы обыкновенно видели, что слабая черта находит отзвук и соответствие, если на соответствующей позиции находится сильная, и наоборот. В контексте же данной гексаграммы соответствие между чертами возникает только тогда, когда соответствующие позиции заняты чертами одного и того же рода. Здесь первая сильная черта стоит в соответствии с четвертой, тоже сильной чертой. И поэтому «Книга перемен» дает следующий положительный афоризм:

В начале сильная черта.
Встретишь подобного тебе хозяина.
Даже если [ты] равен [с ним], хулы не будет.
[Если] отправишься, [то] будешь награжден*[299].

2

Поскольку вторая позиция характеризует выявление данного качества внутри, а четвертая позиция выражает первые шаги его выявления вовне, постольку между этими двумя позициями соответствия нет. Кроме того, они заняты разнородными линиями, что в контексте данной гексаграммы лишь подчеркивает отсутствие соответствия. Поэтому сильная четвертая черта для второй черты является своего рода препятствием. Так, говорится о тех препятствиях, которые стоят в окружении человека, когда он только еще в себе самом нашел это изобилие, полноту своих сил. Здесь говорится о тех занавесях, которыми окружает себя человек. В переводе с образного языка «Книга перемен» эти занавеси не что иное, как сомнения в возможности действовать, сомнение в себе самом, а отсюда неуверенность в действии вызывает среди окружающих как результат недоверие, ненависть. Поэтому в той ситуации, в которой занавеси настолько плотны, что темнота напоминает ночь, когда видна Большая Медведица, необходимо с полной силой и напряжением раскрыть свою внутреннюю правду, ибо это единственный способ преодоления того недоверия, которое встречает

здесь человек, еще не приступивший к действию, — к раздаче своего изобилия. Но если это раскрытие внутренней правды наступит, то исход будет счастливым. Поэтому в тексте находим:

Слабая черта на втором [месте].
Сделаешь обильными свои занавеси [так, что]
  среди дня увидишь Большую Медведицу.
[Если] выступишь, [то] попадешь под сомнение
  и ненависть.
[Если] владеешь правдой, [то] будь открыт.
Счастье.

3

Для интерпретации афоризма данной третьей позиции в комментаторской литературе приводятся два мнения. Одно высказывает Оу-и, другое — Ван Би и Итō Тōгай. Дело сводится к пониманию седьмого иероглифа данного афоризма. Одни, например Ван Би, понимают его в чтении *мэй*, и тогда он значит «еле заметная звезда». Другие же, как, например, Оу-и, понимают этот знак как *мо*, и тогда он значит «пена, брызги». Поскольку мы исходим по преимуществу из комментария Оу-и, постольку следовало бы принять его чтение. Но его чтение я нахожу ошибочным, потому что Оу-и не заметил здесь рифмы, ибо данное слово должно рифмоваться с третьим словом, которое, как известно, читается *пэй*. Таким образом, чтение седьмого иероглифа *мэй*, совпадающее не только по произношению, но и по тону со словом *пэй*, которое предложено еще Ван Би, приходится признать правильным чтением. Поэтому объяснение данного афоризма построено на основании комментария Итō Тōгай*[300].

Дальнейшее развитие изобилия приводит к тому, что оно становится все полнее и полнее, но все ближе и ближе закрывающая изобилие четвертая черта. Все сильнее и сильнее сомнение, закрывающее изобилие внутренних сил человека. Если на предыдушей ступени эти сомнения окутывали такой темнотой, что она напоминала ночь, во время которой видна Большая Медведица, то здесь ночь еще темнее, так что видна самая незаметная маленькая звездочка. Слово *мэй*, которое мы переводим как «незаметная звезда», по некоторым версиям, обозначает Полярную звезду. И мы останавливаемся именно на этом значении, чтобы приблизить ее к контексту, где говорится о Большой Медведице. В этих условиях полной окутанности сомнениями, когда они, как полог, покрывают человека со всех сторон, сама его деятельность будет сильно затруднена. Ибо чем больше человек мешает своим сомнением возможности действовать дальше, тем больше стеснена возможность раздачи того благосостояния, которое в изобилии есть у него. Затрудненность его действий выражена в образе перелома правой руки, именно правой, которой человек действует. Если человек примет во внимание все то, что указано здесь о недопустимости сомнений в своих собственных силах, то он сможет избежать задержки, поставленной им самому себе. И тогда перед ним возможность избежать дурного результата. Вот почему «Книга перемен» говорит здесь:

Сильная черта на третьем [месте].
Сделаешь обильным свой полог [так, что]
среди дня увидишь Полярную звезду.
Сломаешь правый локоть.
Хулы не будет.

4

Данная гексаграмма состоит из триграммы *Ли*, которая обозначает солнце, и триграммы *Чжэнь*, которая обозначает молнию. Но ее значение несколько шире, чем только молния. Это, собственно говоря, гроза. Отсюда и грозовые тучи, которые закрывают солнце, в особенности здесь, где «гроза» помещена над «солнцем». Поэтому на четвертой позиции, когда мы переходим к верхней триграмме, опять повторяется образ занавеси, которая покрывает человека густой непроглядной мглой, напоминающей темную ночь. Поскольку четвертая черта стоит в соответствии с первой, где упоминался образ хозяина, постольку и здесь упоминается этот образ. В таких образах выражено то, что человек, даже будучи окутан сомнениями, все же должен пробиться сквозь них и встретить другого человека, равного ему. Только тогда исход его деятельности может быть благоприятным, ибо действие одного человека не может привести к плодотворным результатам. Здесь уже подготовляется та поддержка, которая выступит на следующей позиции. Поэтому в тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
Сделаешь обильными свои занавеси [так, что]
среди дня увидишь Большую Медведицу.
Встретишь равного тебе хозяина*[301].
Счастье.

5

Суть данной ситуации в том, чтобы изобилие, присущее ей, было распространено на людей, окружающих данного человека. Поэтому на пятой позиции, которой свойственно максимальное выявление вовне, с особой силой выявляется эта суть. Поскольку между данной позицией и сутью данной гексаграммы есть созвучие, постольку здесь «Книга перемен» говорит о той хвале, которая предстоит человеку. Вообще «Книга перемен» чаще всего говорит о том, что хулы или хвалы не будет, и только в нескольких местах дается упоминание о том, что наступит хвала или хула. Тем сильнее звучат эти слова. Поэтому они и здесь сказаны не напрасно. Так, в тексте мы читаем:

Слабая черта на пятом [месте].
Придешь с блеском.
Будет поддержка.
Хвала.
Счастье.

6

На последней позиции переразвитие ситуации изобилия в самой себе. Она замкнута в себе. Безусловно, в такой деятельности, в которой человек не делится своим достоянием с другими, а замыкается в себе, его деятельность не может быть благополучной. Он сам отрезает себя от

окружающих людей. «Книга перемен» говорит о его трехлетнем одиночестве. Под тремя годами разумеется, с одной стороны, длительный срок, с другой стороны — те три позиции, которые отделяют шестую позицию от созвучной ей третьей, считая, конечно, и саму третью позицию. По поводу такого переразвития и замыкания человека «Книга перемен» предупреждает:

Наверху слабая черта.
Сделаешь обильным свое жилище.
Сделаешь занавеси в своем доме.
Взглянешь на свою дверь, и в тиши не будет
никого*[302].
Три года [никого] не будешь видеть.
Несчастье.

[№ 56] Люй. Странствие

Если в предыдущей ситуации рассматривался человек, имеющий большое изобилие в своем доме, и лишь вскользь говорилось о том пути, который предназначен его богатствам, т.е. пути вовне, то здесь рассматривается именно этот путь. Здесь говорится о странствии. Но само странствие, как бы оно ни было далеко, должно начаться с первых шагов[19]. Поэтому лишь в малом может быть развитие и свершение, но нужно помнить, что даже первые шаги могут быть первыми шагами длительного странствия, в течение которого должна быть сохранена стойкость. В предыдущей ситуации говорилось о том, что солнце находится в середине своего пути*[303], но именно поэтому оно должно начать склоняться к закату, оно должно зайти. И сама гексаграмма представляет собою верхнюю триграмму *Ли* («солнце»), расположенную над нижней триграммой *Гэнь* («гора»). Так солнце заходит за гору, и в этом движении его дан образ постепенного выхода из «странствия».

Странствие.
Малому — развитие.
В странствии стойкость — к счастью.

1

Странствие, которое представляет собою по преимуществу выход вовне, обязывает человека к наличию мужества. Наоборот, всякая нерешительность обозначала бы здесь только консервацию предыдущей ситуации в скупом пребывании наедине со своим богатством. Здесь особенно нужно предостеречь человека от мелочной трусливости. Она может только накликать несчастье на самого же человека. Поэтому текст говорит следующее:

В начале слабая черта.
[Если] в странствии [будешь] труслив в мелочах,
то благодаря этому накличешь на себя бедствие.

2

Движение от позиции к позиции, которое проходит во всех гексаграммах, отмечается и здесь. И каждая следующая позиция в контексте данной гексаграммы называется или «порядком», или «местом», или «гнездом». Когда здесь рассматривается странствие, особенное внимание уделено

наступающим новым позициям. Если на первой позиции была угроза со стороны мелочной трусливости, то вторая, являясь до известной степени подтверждением первой, говорит о порядке, который восстанавливается, т.е. о движении вперед. Если первая позиция характеризовалась с отрицательной стороны желанием закрепить свое достояние, то здесь это достояние путник кладет себе за пазуху, конечно, в тех размерах, в которых он может с собой захватить. Первая и вторая позиции заняты аналогичными слабыми чертами, и в этом сказывается их однородность. Но поскольку первая позиция подчинена второй, постольку она символизируется как челядь, состоящая при человеке, занимающем вторую позицию, но та челядь, которая сохраняет в стойкости свои положительные отношения к хозяину. Поэтому текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
В странствии восстановишь порядок *[304].
За пазуху положишь свое состояние и обретешь
стойкость челяди и рабов.

3

Здесь также учитывается наступающая позиция, но наступающая четвертая позиция уже включена в триграмму *Ли*, которая обозначает огонь, и действие огня сказывается на третьей позиции, поскольку она, как и все позиции данной гексаграммы, устремлена к следующей за нею. Огонь сжигает тот «порядок», который может характеризовать человека, занимающего третью позицию. С одной стороны, следовательно, перед ним до известной степени закрыта возможность продвижения вперед. С другой стороны, связь с челядью, которая имелась в виду на второй позиции, уже не может здесь существовать. Таким образом, отступление назад к поддержке челяди невозможно. Но и стойкое пребывание на месте тоже может внушить лишь чувство ужаса, ибо задержаться на этой позиции — значит все снова и снова переживать невозможность движения ни вперед, ни назад. Так эта позиция кризиса должна быть преодолена смелым движением вперед, несмотря на то что с нее движение вперед кажется бесцельным, ибо путь впереди разрушен. Тем не менее только решимость может вывести человека из состояния, охарактеризованного в данной позиции. В тексте по этому поводу мы читаем:

Сильная черта на третьем [месте].
В странствии спалишь этот порядок*[305].
Потеряешь челядь и рабов.
Стойкость ужасна.

4

Если человек достигает четвертой позиции данной ситуации, то это значит, что на предыдущей он нашел в себе достаточно мужества для преодоления всех переживаний ужаса, которые были охарактеризованы выше. В этом смысле он может двинуться дальше и достичь своего места, т.е. следующей позиции своей цели. Благодаря этому он может восстановить потерянное состояние. Но все-таки, поскольку данная позиция еще не является полным достижением цели, постольку радость здесь еще не может наступить. На этой позиции, тяготеющей более, чем какая бы то ни было

другая, к следующей за нею, необходимость движения вперед сказывается особенно сильно. Поэтому текст говорит:

Сильная черта на четвертом [месте].
В странствии пребудешь на месте.
Найдешь свои средства [на странствие*[306].
Но в] собственной душе нет успокоения.

5

Всякое движение вовне (а в особенности в ситуации странствия) связано с известными затратами. Невозможно двигаться вперед, не затрачивая сил. Эта утрата, конечно, лишь частичная, здесь выражена в образе потерянной стрелы. Но если даже такая стрела при охоте на фазана и будет потеряна, то все же это не значит, что охота будет безрезультатной. Именно не надо бояться затрачивать силы при движении вовне, тогда только может быть достигнут результат, и, в конце концов, оно приведет к тому, что человек найдет похвалу, которая будет действовать с необходимостью рока. В тексте мы читаем:

Слабая черта на пятом [месте].
Выстрелишь в фазана, и одна стрела
погибнет*[307].
[Но], в конце концов, благодаря этому
[будешь] похвален свыше.

6

Смысл странствия в том, чтобы двигаться все дальше и дальше. Шестая черта — последняя в гексаграмме — уже не имеет над собой ни «места», ни «гнезда», ни «порядка». Здесь, таким образом, прекращается возможность странствия. Шестая черта как верхняя представляет собою то, что названо в «Книге перемен» образом *гнезда*. Но поскольку она входит в состав триграммы «Огонь» и представляет собою сильнейший жар этого огня, постольку гнездо здесь сожжено. Оставаться на месте нельзя, но и двигаться дальше некуда, ибо двигаться дальше — это значит выйти за пределы данной ситуации. И с точки зрения самой ситуации конец ее представляет собою утрату. Поэтому если в предыдущем и была возможность движения вперед, соответственного завоевания новых позиций, то здесь остается лишь плач об утерянных возможностях, и эта утрата выражена в образе утраты быка. Ничего благоприятного здесь не может быть, ибо единственный выход из положения — преодоление данной ситуации в целом и переход к следующему. Поэтому текст «Книги перемен» говорит:

Наверху сильная черта.
Птицам спалили гнезда.
Странник сначала смеется, [а] потом [издает]
крики и вопли.
Потеряешь быка на площади*[308].
Несчастье.

[№ 57] Сюнь. Проникновение

Во время странствия человек проникает во все новые и новые места. И это содержание предыдущей ситуации — проникновение — рассматривается здесь как самостоятельный момент. Поэтому данная гексаграмма называется Проникновение. Но проникнуть во что-нибудь, в какую-нибудь инородную среду можно лишь постепенно. Поэтому лишь в малом может быть здесь развитие. Конечно, окрепнув, оно может идти и дальше, и человек может достигнуть своей цели — свидания с тем, что выше его самого, с тем, кто назван на языке «Книги перемен» «великим человеком». Образно и графически это проницание малого выражено в том, что данная гексаграмма состоит из повторения триграммы *Сюнь*, в которой одна теневая черта находится под двумя световыми. Теневые, слабые черты в технической терминологии «Книги перемен» обозначают малое, а световые, сильные — великое. Поскольку движение черт идет снизу вверх, постольку здесь в образе самой триграммы уже указано проникновение чего-то малого и незначительного, которое может быть лишь очень мягким и податливым. А это тоже черты, закрепленные комментаторской литературой за триграммой *Сюнь*. Вот почему в тексте мы находим следующие стандартные афоризмы:

Проникновение.
Малому развитие.
Благоприятно иметь, куда выступить.
Благоприятно свидание с великим человеком.

1

Когда нечто малое выступает вперед, оно не может обладать большой силой для решительного движения. Поэтому первое выступление и первый момент проникновения характеризуются нерешительностью. Человек то наступает, то отступает. Но длительное пребывание в таком колеблющемся состоянии может привести лишь к остановке на данной позиции, или, иными словами, к сохранению качеств, от которых следует отходить. С такими качествами человек ни во что не сможет проникнуть. Когда проникновение требуется всей жизненной обстановкой в данной ситуации, тогда для успешного развития здесь необходимо собрать все силы, которыми располагает человек, и решительно двинуться вперед, двинуться со стойкостью и мужеством, которыми обладает воин. Поэтому в тексте сказано:

В начале слабая черта.
Наступление и отступление
Благоприятна стойкость воина.

2

Вторая позиция выражается иногда в образе поверхности земли, иногда же, как здесь, в образе ложа, на котором лежит человек. Но поскольку это проникновение началось уже на предыдущей позиции, постольку здесь и говорится о том, что оно находится ниже ложа. Однако на данной позиции, несмотря на то что проникновение уже начато (в переводе на язык мышления начато продвижение в познаваемое), человек может еще не до конца доверять силам своего познания. С одной стороны, ему

необходимо учесть весь свой опыт, нужно записать его для новой необходимой деятельности в памяти, которая в этом отношении похожа на писца; с другой стороны, ему необходимо предвидение будущих событий, а эта способность у авторов «Книга перемен» осознавалась в образе волхва. Человек может, таким образом, обратиться только к своей способности памяти и к своей способности предвидения, в то время как ему следовало бы отдаться ясной деятельности познания. Недоверие к своим силам памяти и предвидения приводит все же его к тому, что он может прибегнуть к помощи своих сил познания. И если они связаны с положительным уже сложившимся знанием, то в результате вся ситуация может быть развернута в положительную сторону. В этом смысле текст говорит:

Сильная черта на втором [месте].
Проникновение находится ниже ложа.
Применение писцов и [применение] волхвов
[вызовет] смущение.
Счастье.
Хулы не будет.

3

Предыдущая позиция характеризовала внутреннюю жизнь. Здесь намечается выход вовне. Если деятельность познания на предыдущей ступени выступала как нечто положительное, то здесь от познания необходим переход к действию. Если бы человек остановился только на одном познании и все снова и снова прибегал бы к нему, то оно, не обогащенное опытом действия, привело бы его к поверхности знаний. Если даже эти акты познания были бы многочисленны, то все же время упущено, и человеку пришлось бы пожалеть о том, что силы, которые он тратит на данной позиции, он не истратил на предыдущей. Поэтому лаконичный текст говорит следующее:

Сильная черта на третьем [месте].
Многократное проникновение.
Сожаление.

4

Если человек достигает четвертой позиции, то, значит, он сумел преодолеть все те ошибки, в которых ему нужно было бы раскаиваться. Так он искупает свое раскаяние. Здесь он может двигаться дальше к достижению своей цели. И в этой погоне за целью, в такой «охоте», как говорит «Книга перемен», он может достигнуть результатов именно в силу погашения своих прошлых ошибок. Если здесь говорится о трояком, то только потому, что все сильные черты (кроме пятой, совершенно самостоятельной) по закону противоположностей тяготеют к данной четвертой, слабой черте. Вот почему текст говорит:

Слабая черта на четвертом [месте].
Раскаяние исчезнет.
На охоте добудешь троякое*[309].

Относительно порядка фраз в этом афоризме см. примечание 119 в филологическом переводе. Здесь сохранен традиционный порядок, поскольку и развертывание комментария строится на основании Оу-и.

5

Человек достигает здесь завершения процесса проникновения, и его напутствует «Книга перемен» только указанием на необходимость сохранения стойкости. Уже это гарантирует благоприятный исход. Но при этом важно осознать две вещи. Во-первых, то, что начало процесса (поскольку оно определено причинной связью всех предыдущих поступков) не во власти самого человека. И только здесь активным вмешательством в свою судьбу человек способен добиться того, что конец процесса может зависеть от его действия. Прошлое необходимо, будущее свободно. Но когда человек сам берется за построение своей будущей судьбы, требуется глубокое обдумывание поступков. «Книга перемен» говорит о том, что за три дня до поступка его надо обдумать и, свершив поступок, испытав свою мысль в практике, необходимо еще и еще ее обдумывать, для того чтобы в соответствии с ней направлять свою деятельность. Вот почему в тексте мы находим:

Сильная черта на пятом [месте].
Стойкость — к счастью.
Раскаяние исчезнет.
Ничего неблагоприятного.
Не [в твоей власти] начало, [но в твоей] власти конец.
[Но обдумай это дело] и за три дня до [его] свершения, и через три дня по [его] свершении*[310].
Счастье.

6

Цель всей ситуации была достигнута уже на предыдущей позиции. Поэтому на шестой мы встречаем нормальный для «Книги перемен» афоризм, говорящий о ненадежности данной позиции. Здесь опять говорится о том, что проникновение находится под ложем, т.е. делается упоминание о первой черте. Но возращение к ней совершенно невозможно. Таким образом, силы для дальнейшего развития уже истрачены, истрачены средства на странствие, как говорит «Книга перемен». И стойкое сохранение этой позиции, которой противопоставляется выход из всей ситуации, может привести лишь к неудаче. Поэтому в тексте написано:

Наверху сильная черта.
Проникновение находится ниже ложа.
Потеряешь свои средства [на странствие]*[311].
Стойкость — к несчастью.

[№ 58] Дуй. Радость

Если проникновение приводит к достижению известной цели, то в ее достижении человек находит большое удовлетворение. Это удовлетворение приводит его к переживанию радости. С одной стороны, в радости достигается выражение самодовольства, с другой стороны, в радости легко может наступить рассеяние. Поэтому данная гексаграмма рассматривает процесс, возникающий в переживании человека, после того как им что-нибудь достигнуто и наступает этот процесс радости. Самое сущест-

венное — то, что такая радость должна быть не только достоянием самого человека, но и простираться на его окружение, ибо в противном случае, если бы он оставался только замкнутым в себе, это привело бы его лишь к злоупотреблению той радостью, которая была им достигнута на предыдущей ступени. Здесь нужно достичь развития радости, ее расширения. Но это возможно только в том случае, если человек не отдается целиком всем своим существом радости, не охвачен ею, а сознательно следит за правильностью своих поступков и отдает свою радость окружению. В этом смысле в тексте мы читаем:

Радость.
Свершение.
Благоприятна стойкость.

1

На первой ступени радость наступает непосредственно от достижения. В достижении можно найти большое согласие между сделанным и результатом действия. Таким образом, здесь можно говорить о гармонии. Это именно гармония приводит человека к переживанию радости. И поэтому в тексте мы находим:

В начале сильная черта.
Радость — от согласия.
Счастье.

2

Во внутреннем аспекте радость является большой правдивостью. Она закончена в самой себе. И на второй позиции, которая характеризует именно внутренний аспект данной ситуации, мы находим краткий, но вполне понятный афоризм:

Сильная черта на втором [месте].
Радость от правоты.
Счастье.
Раскаяние исчезнет.

3

Мы уже видели не раз, что движение в гексаграмме предполагается от нижней черты к верхней. Это — движение вовне, «уход», как называет это «Книга перемен». С другой стороны, обратное движение сверху вниз — переход от внешнего к внутреннему — называется «приходом». По сути данной гексаграммы, которую мы видели в вводном замечании, радость должна здесь распространяться на других людей. Всякое замыкание в себе того, кто переживает радость, отрывает его от окружающей среды и приводит к неудачным действиям. Поэтому радость, которая возникает и погружена в себя все время, когда следовало бы, наоборот, выйти со своей радостью к людям, не может привести ни к чему иному, кроме неудачного исхода. Поэтому в тексте написано:

Слабая черта на третьем [месте].
Радость — от прихода.
Несчастье.

4

После того как пережито состояние кризиса, на четвертой позиции уже наступает возможность дойти до известной гармонии. Эта гармония, как мы видели выше, является характерной чертой радости. Но здесь после кризиса она должна быть опять восстановлена. Необходима известная договоренность сторон, пусть даже между ними и нет равенства. Пусть четвертая позиция, с одной стороны, имеет за собой опасную третью позицию, с другой стороны, впереди максимально выявляющую данную ситуацию пятую позицию, все-таки между этими сторонами нет равенства, и тем не менее если возможно достичь примирения обеих сторон, то возможен и благоприятный исход данной позиции. В этом смысле приходится понимать текст:

Сильная черта на четвертом [месте].

Радость — от договоренности, [но] еще нет равенства.

[Если же] стороны поспешат, [то] будет и веселье*[312].

5

Когда перед человеком стоит задача с полной положительностью отдать свою радость окружающим людям, тогда при максимальном выявлении его радости он может не различать положительных и отрицательных типов людей. Он может отдавать ее всем. При таком устремлении своей радости вовне без учета качества окружающих людей и именно из-за того, что эта радость передается даже отрицательным людям, положение может показаться человеку ужасным. Тем не менее этот этап должен быть пережит, и лишь впоследствии может наступить то, что гармонирует его и определяет место того или иного человека в окружающей среде. Пятая позиция по своему характеру предрасположена к тому, чтобы действие, исходящее из нее, не ограничивалось нуждами и интересами самого человека. Здесь именно можно очень многое создать в своем окружении. А как мы увидим дальше, данная ситуация в целом подготовляет ту индивидуализацию, в результате которой возникает не один, а множество отдельных индивидуумов. Поэтому здесь вопреки опасности, которая все-таки упоминается «Книгой перемен», необходимо действие, характеризующее данную позицию. В тексте сказано:

Сильная черта на пятом [месте].

Если оправдаешь разорителей, [то это] будет ужасно.

6

Этап творчества ради других, распространения радости на других уже целиком был изжит на предыдущей ступени. Поэтому на шестой позиции речь может идти только о личном переживании своей собственной радости. Человек замыкается со своей радостью в себе. Конечно, по общему ходу данной ситуации это не соответствует задачам, которые ставятся перед человеком его окружением. Тем не менее, поскольку все, что нужно было отдать, уже отдано, человек сам остается со своим переживанием радости, и это не приводит все-таки его к несчастью. Поэтому текст не говорит о предстоящем несчастии, а констатирует только:

Наверху слабая черта.

Влекущая радость.

[№ 59] Хуань. Раздробление

Для понимания данной гексаграммы необходимо вспомнить то, что уже было указано нами в гексаграмме № 31, то, что тематика первой части «Книги перемен» и второй части ее несколько различаются. В первой части мы видели создание деятеля, исходящее из космических сил. Вторая часть — это уже скорее практическая деятельность человека в окружающей его среде. Кроме того, во второй части намечается создание личности, возникновение индивидуального. И именно здесь, после всей эпопеи развития сил, их накопления, переплавки, выявления вовне, реинтеграции в каждом из окружающих людей, после всего этого сложного пути, который был очерчен в предыдущих гексаграммах, наступает, наконец, та гексаграмма, которая говорит об индивидуализации, о проявлении полноты самосознания в каждом отдельном человеке. Она носит название Раздробление. Раздробление здесь указывает на возникновение индивидуальности в частном. Так, единое здесь превращается в единичное. Образ, который авторы «Книги перемен» выбрали для изображения этого раздробления, заслуживает нашего внимания. Верхняя триграмма *Сюнь* — «ветер», нижняя *Кань* — «вода». Образ этот указывает на то, что если водная гладь, пока ветер не действует, представляется нам некоторым единством, то при первом же ударе ветра на ней появляется рябь, появляется множество отдельных раздробленных блесток. И каждый человек, каждая личность воспринимается здесь как нечто самостоятельное. Во время этого процесса само собою должно происходить развитие и свершение этого развития. Этот процесс возникает потому, что радость, бывшая достоянием достигнувшего цели человека, распространена и на всех окружающих людей и каждый, кто воспринял в себя эту радость, осознавая ее, осознает и самого себя как переживающего эту радость. Таким образом, человек, даровавший радость, может ощущать, что он выполнил все, к чему его обязывало его бытие. Он может ощущать, что он выполнил свой долг перед людьми, давшими ему это бытие, перед своими предками. Процесс индивидуализации, намечающийся здесь, является процессом важным и серьезным, и поэтому необходимо предпринимать большие и ответственные действия, в которых, само собою, необходимо сохранять полную стойкость, понимаемую в этом случае как подлинная правота в мыслях, действиях, словах. В этом смысле следует понимать текст:

Раздробление.
Свершение.
Царь приближается к обладателям храма
(к духам предков).
Благоприятен брод через великую реку.
Благоприятна стойкость.

1

Первая позиция характеризует пребывание в самом себе, непроявление вовне; поэтому силами одной первой позиции еще не достигнута необходимая индивидуализация и раздробленность. Здесь нужна помощь, идущая извне. И ее отмечает «Книга перемен». Помощь эта должна быть сильна. Если здесь выбран образ лошади, то, во-первых, потому, что триграмма *Кань*, стоящая внизу, в символике животных относится к

лошади, и, во-вторых, потому, что помощь исходит даже от второй позиции, которая занята сильной чертой, также символизирующей лошадь. Поэтому в тексте мы читаем:

В начале слабая черта.
Необходима помощь.
Лошадь сильна.
Счастье*[313].

2

Во время процесса индивидуализации самое важное найти свое собственное место. Оно должно быть именно собственным и прочным, тем, чем, с точки зрения феодальных авторов «Книги перемен», представлялся престол. Поэтому в процессе индивидуализации каждый человек должен стремиться к своему престолу. Мы бы сказали, каждый должен занять подобающее ему место. Если это выполнено, то сглаживаются ошибки, совершенные в прошлом, и раскаяние исчезнет. Таким образом, текст говорит:

Сильная черта на втором [месте].
При раздроблении беги к своему престолу*[314].
Раскаяние исчезнет.

3

В процессе раздробления и индивидуализации наибольшую опасность представляет безостановочность этого процесса. Когда в процессе раздробления ему подвергается даже сама индивидуальность, т.е. нечто неделимое, тогда благоприятный исход наступить не может. Человек будет вынужден горько раскаиваться в том, что он вовремя не оставил процесса раздробления. Однако, поскольку третья позиция по самому своему смыслу является устремлением вовне, распадом внутреннего, постольку в данном случае человеку не предстоит раскаяние, ибо, проводя все дальше и дальше распад, он действует только в духе той позиции, которую занимает в пределах данной ситуации. Поэтому в тексте мы читаем:

Слабая черта на третьем [месте].
Раздробишь свое тело.
Раскаяния не будет.

4

Процесс раздробления, индивидуализации может быть рассмотрен как двухсторонний процесс еще и с другой стороны. Если, в известном смысле слова, это — раздробление некоего целого и тем самым уничтожение его как целого, то, с другой стороны, здесь вместо многого возникают многие. Их множество, в известном смысле слова, представляет собою опять-таки некое единство, единство, в котором они представляются целым холмом. Поэтому, если единое «стадо» и разбито на отдельные индивидуумы, то, с другой стороны, коллектив этих индивидуумов представляет собой большой холм. По-видимому, авторы «Книги перемен» осознавали, что такая мысль, по существу диалектичная, трудна для восприятия, если человек недостаточно развит в культурном отношении. Сознавая трудность данной мысли, текст гласит:

Слабая черта на четвертом [месте].
Раздробишь свое стадо.
Изначальное счастье.
В раздроблении будет холм.
[Это] не то, о чем думают варвары*[315].

5

Процесс индивидуализации, раздробления исходит из некоего центра и устремляется к периферии, и на периферии возникают отдельные индивидуумы. Чтобы выразить этот процесс образно, текст говорит здесь о том, как отдельные капельки пота выступают на периферии кожи вследствие того, что внутри человек ощущает жар. Этот процесс индивидуализации должен в данной ситуации охватить возможно большее пространство, он должен разноситься повсюду, как громкий голос. Но на пятой позиции, которая должна быть руководящей, необходимо поставить себя в центре, что выражается на языке «Книги перемен» в образе царя, живущего в центре. Это необходимо, чтобы внутренне противостоять процессу раздробления и удержаться в нем, не раздробляясь. Только тогда исход может быть благоприятным. В этом смысле в тексте сказано:

Сильная черта на пятом [месте].
При раздроблении выступает пот [от] громких воплей.
При раздроблении, [как] царь, живи.
Хулы не будет.

6

Чрезмерное развитие процесса раздробления, когда личность отдает себя ради того, чтобы возникли в окружении самостоятельные индивидуумы, приводит к полной отдаче своих сил окружению. Но это так и должно быть. Тут необходим выход за пределы самого себя. В этой жертвенной самоотдаче возможно выправить неудачность шестой позиции, по поводу которой в тексте сказано:

Наверху сильная черта.
При раздроблении твоя кровь уйдет.
Удались. Выйди.
И хулы не будет.

[№ 60] Цзе. Ограничение

Во время процесса раздробления и индивидуализации недостатком его может явиться его безостановочность. Он должен быть взят в известные рамки. Если в предыдущем был дан образ ряби на воде, причем никак не было указано, что эта вода ограничена, то могла появиться мысль — вода эта разольется, иными словами, данный процесс индивидуализации может идти все дальше и дальше, и внутренние противоречия его уже сами могут привести к истощению. Поэтому на смену ему говорится о процессе ограничения. Образно это выражено в гексаграмме тем, что триграмма *Кань* («вода») помещена над триграммой *Дуй* («водоем»). Так вода введена в русло, введена в берега, т.е. дано ограничение. Это ограничение служит развитию, потому что развитие предполагает создание новых ценностей, а

если бы не было ограничения, то индивидуализация, не имеющая остановки, не вела бы к созданию новых ценностей, ибо ничто не могло бы в этом процессе устоять, все подвергалось бы распаду все дальше и дальше. Таким образом, то горе, которое могло бы возникнуть в результате безостановочного раздробления, тоже подвержено ограничению, ибо, как и все остальное, оно не может навеки оставаться неизменным. Поэтому в тексте говорится:

Ограничение.
Свершение.
Горе ограничено.
[Оно] не может быть стойким.

1

На первой позиции ограничение проявляется в образе максимальной замкнутости. Поскольку первая позиция представляет собою пребывание в самых глубинах индивидуальности, здесь человек никуда не выходит из самого себя, он ограничен в самом себе. Осознав себя как индивидуальность, он остается только наедине с самим собою. Из контекста предыдущих гексаграмм следовало, что такое пребывание в себе самом может привести к неблагоприятным последствиям. Однако, поскольку рассматривается как необходимый именно процесс ограничения, постольку «Книга перемен» говорит о благоприятном исходе, ибо такой процесс здесь необходим. Так, в тексте мы читаем:

В начале сильная черта.
Не выйдешь из внутреннего двора.
Хулы не будет.

2

Если такое пребывание в себе, которое указано выше, и бывает необходимым, то только до известного срока, ибо сохранение предыдущего состояния во время последующего этапа приводит лишь к несчастью. Если бы человек даже распространил свою деятельность несколько дальше, чем было возможно и нужно в предыдущей позиции, но не достиг бы того широкого охвата своего окружения, который требуется в таком периоде времени, это привело бы лишь к несчастью. В тексте сказано:

Сильная черта на втором [месте].
Не выйдешь из внешнего двора.
Несчастье.

3

На третьей позиции выход вовне становится уже необходимым, поэтому о наличии его текст здесь даже и не упоминает, ибо такой выход вовне наступит сам собой, если человек достиг в развитии своей жизненной ситуации этой третьей позиции. Однако при выходе вовне человек должен сам в себе найти сдерживающие стимулы, должен сам себя уметь ограничивать. Ибо если он не будет ограничивать сам себя, то, безусловно, будет совершать поступки, стоящие в противоречии с такой же необходимостью выхода вовне у других людей. Если это принято им во внимание, то он может выйти с достоинством из создавшегося положения. В таком отношении находится последнее замечание данного афоризма к его первому утверждению. В тексте это сказано так:

Слабая черта на третьем [месте].
[Если] не [будешь] ограничивать [себя], то [будет о чем] вздыхать.
Хулы не будет.

4

Все, что должно было быть сделано во внутренней жизни, здесь является достигнутым. Человек может приобрести известную уверенность в своих действиях. Если он находит в себе самом умение ставить себе цель и ставить пределы своей деятельности, то может достичь того спокойствия, которое возникает благодаря умению ограничить себя, и того развития в дальнейшем, которое наступает в результате самостоятельного ведения своих поступков. Поэтому в тексте говорится:

Слабая черта на четвертом [месте].
Успокоишься в ограничении.
Свершение.

5

Характерная черта пятой позиции — это уравновешенность, одинаковая удаленность от обеих крайностей. Такая гармония, которая проявляется и вне, и внутри, приводит к тому, что человек может находить наслаждение в своем ограничении. С другой стороны, пятая позиция предназначена для широкого действия во внешнем. Но человек, действующий на этой позиции, если он исходит из ее сути, может совершить лишь великие дела — такие, которые вызывают похвалу со стороны окружающих людей. Вот почему в тексте сказано:

Сильная черта на пятом [месте].
Сладкое ограничение.
Счастье.
[Если] выступишь, [то] будет похвала.

6

Уравновешенность, свойственная предыдущей позиции, здесь уже утрачена. Поэтому ограничение воспринимается как нечто внешнее. Символически это выражено уже в самой позиции, которая является самой внешней позицией всей гексаграммы. Поэтому ограничение, которое возникает здесь, может быть пережито как некое давление извне и осознается лишь как нечто горестное и гнетущее. Стойкое пребывание в таком состоянии может вызвать лишь несчастье. Здесь следовало бы принять во внимание переходный характер данной позиции, перейти к следующей степени процесса ограничения и стремиться к работе над самим собой в пределах тех рамок, которые поставлены уже в предыдущем. Если это принято во внимание, то раскаяние в предыдущих ошибках может отпасть. Потому в тексте следует видеть два афоризма: один — характеризующий объективность данной ситуации, и второй — об отсутствии раскаяния как результате правильно понятой и исправленной ситуации. Так, в тексте написано:

Наверху слабая черта.
Горькое ограничение.
Стойкость — к несчастью.
Раскаяние исчезнет.

[№ 61] Чжун фу. Внутренняя правда

В процессе раздробления возникли отдельные индивидуумы. Процесс этот подвергался ограничению. Таким образом, индивидуальное представляло известную стойкость. Но для дальнейшего своего бытия, собственно, для того чтобы возникнуть в подлинном смысле этого слова, индивидуальное должно быть внутренне самостоятельно, оно должно быть наполнено внутренней правдой. Поэтому данная ситуация, идущая на смену предыдущим, называется «Внутренняя правда». Независимо от того, насколько развит данный индивидуум, эта внутренняя правда должна присутствовать в нем. С точки зрения авторов «Книги перемен», вепри и рыбы представляют собой существ, наиболее тупых и ограниченных в дурном смысле слова. Конечно, это лишь образ, обозначающий слаборазвитого человека. Но даже такой человек, несмотря на всю его ограниченность, если он обладает этой внутренней правдой, все же является человеком и может действовать в окружающей его жизни. При наличии такой внутренней правды он способен к серьезной и большой деятельности, в которой, само собою, он должен сохранять стойкость, т.е. умение гармонически сочетать внешнее побуждение к действию и внутреннюю реакцию на это побуждение. Именно в гармонии восприятия и реакции должна протекать эта серьезная и большая деятельность, которая имеется здесь в виду. Эту мысль «Книга перемен» облекает в следующие образы:

Внутренняя правда.
[Даже] веприм и рыбам счастье.
Благоприятен брод через великую реку.
Благоприятна стойкость.

1

В самом начале данной ситуации, когда она еще не только не выявлена вовне, но и не найдена внутри, соразмерность и гармоничность, о которой только что было сказано, являются еще проблематичными. Но только при их наличии может быть достигнуто счастье. Всякое отклонение от этого, если не приведет к несчастью, во всяком случае вызовет беспокойство, а оно именно мешает правильному и нормальному ходу всего процесса. Поэтому в предупреждение «Книга перемен» говорит:

В начале сильная черта.
[Если будет] соразмерность, [то будет] счастье.
[Если] отвлечешься к другому, [будет] неспокойно.

2

Каждый индивидуум, возникший в ходе творчества, которое было охарактеризовано на предыдущей ступени, представляет собою нечто самостоятельное. И отношение между индивидуумами рассматривается с точки зрения их подлинного внутреннего содержания. Это не их внешнее соотношение, а соотношение их сущностей. Внешне они могут и не видеть друг друга, могут оставаться в тени один по отношению к другому, но в силу их внутреннего созвучия, в силу того, что в каждом из них есть эта внутренняя правда, они могут гармонически вторить друг другу. При таком внутреннем согласии, естественно, в них может возникнуть желание поделиться своим состоянием. Поэтому текст «Книги перемен» говорит:

Сильная черта на втором [месте].
Кричащий журавль находится в тени.
Его птенцы вторят ему.
У меня есть хороший кубок, я разделю его с тобой*[316].

3

При выходе вовне, свойственном третьей позиции, когда уже возникли отдельные индивидуумы, человек встречает равного себе противника. Поэтому успех или неуспех заранее здесь не может быть предопределен, и альтернативность данной позиции «Книга перемен» выражает следующим образом:

Слабая черта на третьем [месте].
Найдешь противника.
То забьешь в барабан, то перестанешь.
То заплачешь, то запоешь.

4

В некоторых случаях гексаграмма рассматривается как состоящая не из двух триграмм, а из трех пар отдельных черт. В данном случае четвертая и третья черты представляют собою известную пару. Но третья черта была здесь охарактеризована полной неуверенностью. Само собою, сочетание с таким человеком, который совсем не уверен в своих действиях, не может быть благоприятным. Здесь больше следует обратиться вперед к выявлению той внутренней правдивости, которая характеризует всю данную ситуацию. Однако полное выявление ее на позиции, где эта внутренняя правдивость недостаточно созрела, для того чтобы распространиться вовне, еще невозможно. Здесь область «почти». Все дело в том, что луна почти достигла полнолуния. И поэтому человеку может показаться данное положение опасным. Однако невозможность связи с предыдущим и устремление к последующему приводит к тому, что исход данной позиции все-таки благоприятен. Поэтому в тексте говорится:

Слабая черта на четвертом [месте].
Луна близится к полнолунию.
Пара коней погибнет.
Хулы не будет.

5

Вторая позиция, характеризующая данную ситуацию изнутри, говорила о созвучии сущностей. Пятая позиция, характеризующая тот же процесс извне, говорит о результате такого созвучия — об объединении. Само наличие внутренней правдивости приводит к такому объединению. Поэтому текст говорит только.

Сильная черта на пятом [месте].
Обладай правдой.
[Она] объединяет!*[317].
Хулы не будет.

6

Все, что нужно было сделать для развития внутренней правдивости, и все, что нужно было сделать для объединения с другими личностями, также исполненными этой внутренней правдивости, уже было достигнуто.

Продолжение той же деятельности привело бы лишь к стремлению чрезмерного подъема внутри самого себя. Однако, поскольку в данной ситуации оно еще невозможно, это было бы равносильно стремлению подняться на небо. Упорное и стойкое сохранение этого желания, само собою, может привести лишь к несчастью, т.е. к тому, что внутренняя правдивость, характерная для данной ситуации, отошла бы от человека. В этом смысле текст говорит:

Наверху сильная черта.
Голоса пернатых поднимаются в небо.
Стойкость — к несчастью.

[№ 62] Сяо го. Переразвитие малого

На предыдущей ступени была выработана внутренняя правда, поэтому ошибки, которые все же тоже могут наступить, не могут быть крупными и серьезными ошибками. Нужно иметь доверие к самой правде, ибо она будет руководить деятельностью человека. Поэтому, если и возможно какое-нибудь переразвитие, т.е. нарушение гармонии, то лишь переразвитие малого. Для того чтобы достичь правильного развития, корректирующего ошибочность действий, необходимо стойкое соблюдение честного образа действий как результатов правды. Человек здесь может действовать в малом, но не в великом, ибо только еще начинается деятельность уже созданного и насыщенного внутренней правдивостью индивидуума. Всякое стремление подняться выше положенных возможностей приводит к утрате того, что может быть достигнуто. Точно птица, эта возможность отлетает от человека, и до человека долетает лишь ее голос. Этот голос движется сверху вниз, и погоня за ним привела бы лишь к утрате его. Наоборот, пребывание внизу может привести к тому, что он будет услышан. Образ птицы, который дается здесь, усматривается некоторыми комментаторами в самом образе гексаграммы. В ней посредине две сильные черты. Они изображают туловище птицы. Под ними и над ними мы видим по паре слабых черт, и эти слабые черты, понимаемые иногда как мягкие, изображают мягкие крылья птицы. Поэтому для выражения чего-то отходящего от человека здесь использован образ летящей птицы. Гармоничность самого образа гексаграммы, его симметрия, по мнению Оу-и, должна указывать на гармоничность действий человека, на его далекость от обеих крайностей. А это необходимо для того, чтобы найти правильный выход из тех небольших ошибок, которые могут наступить при индивидуальной деятельности отдельного человека. Эта мысль выражена в тексте так:

Переразвитие малого.
Свершение.
Благоприятна стойкость.
Можно действовать в малом.
Нельзя действовать в великом.
От летящей птицы остается [лишь] голос [ее].
Не следует подыматься.
Следует опускаться.
[Тогда будет] великое счастье.

1

Первый момент возникновения ошибки еще не является тем временем, когда она может быть исправлена. Поэтому здесь, на первой ступени, только характеризуется отход правдивости, исчезновение ее в момент свершения неправильного поступка. В тексте читаем:

В начале слабая черта.
Летящая птица.
И, [может быть], — несчастье.

2

Незначительная ошибка, которая может возникнуть здесь и от которой предупреждает текст «Книги перемен», обусловлена прежде всего тем, что предыдущая ступень — преддверие цели — может быть принята за последующую ступень, за самую цель. В стремлении к предку человек может сначала встретить свою праматерь и остановиться на этом. Ошибка будет состоять в том, что он может пройти мимо своего предка, пройти мимо своей цели и удовлетвориться чем-то, почти заменяющим объект его стремлений. Но поскольку он кое-чего достигает, постольку «Книга перемен» говорит о результате, который является в общем благополучным. Так, в тексте здесь мы читаем:

Слабая черта на втором [месте].
Пройдешь мимо своего праотца и встретишь
 свою праматерь.
Не дойдешь до своего государя, [а] встретишь
 его слугу.
Хулы не будет.

3

Переразвитие является в известном смысле движением, проходящим мимо цели. Если человек проходит мимо цели, не замечая ее, то в известном смысле ее не достигает, хотя бы он сделал и больше, чем-то, что требовалось от него самим положением его в жизни. Так, не достигнутая (т.е. неосознанная и незамеченная) цель, стоящая позади человека, точно предъявляет ему известный счет, нападает на него сзади. Здесь, на третьей позиции, именно это имеется в виду. Если человек будет действовать вовне, не осознав и, таким образом, не достигнув тех внутренних целей, которые должны были быть достигнуты в предыдущем, если человек не защитится от возможного нападения со стороны своей собственной совести, то его ждет несчастье. Вот почему в тексте указано:

Сильная черта на третьем [месте].
[Если], проходя мимо, не защитишься, [то]
 кто-нибудь сзади нападет на тебя.
Несчастье.

4

Динамика четвертой позиции в ее стремлении к пятой позиции может лишь усилить такое движение, которое проходит мимо своей собственной цели. Безостановочность этого движения может быть пережита как нечто ужасное. Для того чтобы избежать его, необходимо самому себе поставить

известные запреты и не слишком напряженно отдаваться деятельности. Вот почему в тексте мы читаем:

Сильная черта на четвертом [месте].
Хулы не будет.
[Если], проходя мимо, не встретишься, [то]
выступление [будет] ужасно.
Необходимы запреты.
Не действуй.
Вечная стойкость.

5

По своему характеру пятая позиция должна была бы изображать деятельность, которая направлена на пользу окружающим людям. Но здесь остаются ошибки, хотя и малые. И эта деятельность, дарующая другим, в данных условиях невозможна. Все силы для того, чтобы оказывать помощь другим, налицо, и тем не менее эта помощь здесь не наступает. Точно плотные тучи, которые приходят с западной окраины, осознаваемой авторами «Книги перемен» как земля, принадлежащая им самим, не дают дождя. Тем не менее, самой этой позиции может быть оказана помощь силами предыдущей. Если пятая позиция в общественной символике изображает царя, то четвертая изображает князя; человек, занимающий пятую позицию в данной ситуации (поскольку он не выходит за пределы самого себя), точно сидит в пещере. Влияние предыдущей позиции на данную выражается в образе выстрела, который попадает в такого, силящего в пещере, т.е. в личной замкнутости, человека. Поэтому в тексте мы видим следующие образы:

Слабая черта на пятом [месте].
Плотные тучи, и нет дождя.
[Они] с нашей западной окраины.
Князь выстрелит и попадет в того,
кто в пещере.

6

Малая ошибка в случае ее переразвития становится уже крупной ошибкой. Переразвитие свойственно верхней позиции. Поэтому ничего благоприятного не может быть на ней. Эта неудачность положения выражена в образах, уже знакомых нам и не требующих особой расшифровки. Так, в тексте мы читаем:

Наверху слабая черта.
Не встретишь, [а] пройдешь мимо.
Летящая птица удалится.
Несчастье.
Это называется бедствиями и бедами.

[№ 63] Цзи цзи. Уже конец.

В том ходе творчества, который был охарактеризован во второй части «Книги перемен», здесь достигнут уже этап, когда индивидуальность создана. В этом смысле процесс завершен, и предпоследняя гексаграмма называется «Уже конец». Она представляет собою гармоническое завершение самого процесса, и это выражено в самой структуре гексаграммы. Дело

в том, что по теории «Книги перемен» на нечетных, сильных позициях гармонически могут находиться сильные черты, а на четных, слабых позициях — слабые. В данной гексаграмме все черты расположены именно таким образом. Первая, третья и пятая позиции заняты сильными чертами; вторая, четвертая и шестая позиции — слабыми. Казалось бы, в этом дается образ такого гармонического развития и его результатов, которые не предполагают возможности дальнейшего развития. Все уже достигнуто. Отдельное, индивидуальное уже создано. Если оно и понимается как нечто малое, то все же ему предстоит развитие вплоть до того момента, когда оно станет великим. В этом смысле говорится о возможности развития малого. Стойкость и устойчивость, охарактеризованные расположением черт данной гексаграммы, благоприятствуют всему процессу. Но именно здесь необходимо принять во внимание другой закон, существующий в теории «Книги перемен» и состоящий в том, что все имеет тенденцию превратиться в свою противоположность. Каждая сильная черта имеет в себе самой заложенные тенденции превратиться в слабую, и наоборот. Поэтому, как увидим ниже, последняя гексаграмма представляет собою полную противоположность данной. Таким образом, если весь предыдущий процесс, от первого импульса творчества и до достижения полной гармонии, которая выражена в данной гексаграмме, является тем счастьем, которое стоит в начале и которое упоминается данным текстом, то именно это счастье приводит также к необходимости полной и кардинальной смены, приводит к тому хаосу, который стоит в конце и упоминается в данном афоризме. Чтобы правильно пройти через данную ситуацию, называемую в «Книге перемен» «Уже конец», необходимо предпринять целый ряд предосторожностей. И если предыдущие гексаграммы по позициям рассматривали этапы данной ситуации, то здесь разворачивается целый ряд предупреждений, которые необходимы для правильного переживания всей этой ситуации. Не нужно, однако, понимать движение к хаосу, указанное здесь, как нечто отрицательное, ибо, мы увидим ниже, этот хаос, представляя собою нечто аморфное, послужит тем материалом, в пределах которого может развернуться новый цикл, начинающийся с творчества, и т.д. Принимая все это во внимание, можно понять текст, гласящий:

Уже конец.
Свершение.
Малому — благоприятна стойкость.
В начале — счастье.
В конце — беспорядок.

1

Как бы ни была устойчива в самой себе данная ситуация, она должна быть пройдена, должна быть преодолена, ибо остановка в ней означала бы гибель. Поэтому здесь дается указание на то, что остановка привела бы к недостаточно быстрому темпу прохождения через данную ситуацию и в последнюю минуту эта переправа через данную ситуацию была бы подвержена опасности. Данная гексаграмма теснейшим образом даже самим названием связана со следующей, и для ее объяснения необходимо воспользоваться контекстом следующей гексаграммы, где дается образ

молодого лиса, который почти переправился через реку, но в последнюю минуту вымочил хвост. Чтобы не было именно этого, «Книга перемен» напоминает:

В начале сильная черта.
Затормозишь колеса — подмочишь хвост.
Хулы не будет.

2

В процессе творчества вещь уже создана, она существует как для себя, так и для своего окружения. Скрыться она уже больше не может. Она явно видна всем. Если бы у человека, стоящего на второй позиции, т.е. там, где он пребывает в себе самом, появилось желание быть скрытым, то это было бы для него недостижимо. Это облечено в образ женщины, потерявшей занавес на колеснице. Упорная погоня за своей непроявленностью, поиски потерянных занавесей не могут здесь привести ни к какому результату. Когда в дальнейшем наступит время (а оно безусловно может наступить), тогда все будет восстановлено, человек может быть замкнут в самом себе. Здесь это недостижимо, и будущее должно быть предоставлено будущему. В таком смысле текст говорит:

Слабая черта на втором [месте].
Женщина потеряет занавеси [на колеснице]*[318].
Не гонись.
[Через] семь дней получишь.

3

В данной ситуации, в преддверии к хаосу, выход вовне воспринимается как выход для трудной и ожесточенной борьбы. Не с людьми сражаться предстоит, а с чем-то худшим. Здесь имеется в виду поход на страну бесов. Победа над ними должна быть одержана. Но эта победа по плечу лишь тому, кто обладает большой силой, а не рядовому человеку. Но даже для такого человека, исполненного и сил, и жизненного опыта, для высокого предка, как его называет «Книга перемен», эта победа дается не даром. Нужен длительный срок для достижения ее. Тем более понятно, что ничтожному человеку в таких условиях действовать нельзя. Вот почему в «Книге перемен» сказано:

Сильная черта на третьем [месте].
Высокий предок идет в поход на страну бесов.
И в три года победит ее.
Ничтожествам — не действовать.

4

Предвидение хаоса и приближение его чувствуется на каждой ступени данной ситуации, несмотря на то, что она сама по себе представляет завершение всего предыдущего. Поэтому здесь необходимо иметь в виду, что никакое достижение не остается навеки в руках достигнувшего. В таком смысле, как напоминание, звучит текст:

Слабая черта на четвертом [месте].
[И на] парче будут лохмотья*[319].
До конца дней соблюди запреты.

5

Все ближе выход из данной ситуации, все ближе к хаосу. Поэтому здесь дается еще раз напоминание о том, что может спасти человека в той среде, в которую он с неизбежностью попадет в следующей ситуации. Не пышность и роскошь жертв, а правдивость, не внешняя полнота, а внутренние силы — вот что может привести его к устойчивости во время стихийного хаоса, в который он неизбежно попадет. Чтобы расшифровать образы, в которых дается данный афоризм, нужно принять во внимание, что нижняя триграмма *Ли* («огонь») приписана к востоку, а верхняя триграмма *Кань* («вода») — к западу*[320]. То, что было достигнуто внутренне, что было достигнуто на первых трех позициях, здесь уже не играет никакой роли. Поэтому если восточные соседи, т.е. три нижние позиции, и приносят значительную жертву, в ней смысла нет. И только то, что человек уносит с собой, устремляясь к хаосу, только то, что является его неотъемлемым, ему лично принадлежащим, может привести к благополучию. И это незначительное, та малая жертва, о которой говорится в тексте, есть не что иное, как внутренняя устойчивость и правдивость, умение исходить из самого себя. Поэтому в тексте сказано:

Сильная черта на пятом [месте].
Корова, убитая у восточных соседей, не
сравнится с небольшой жертвой западных
соседей.
[Если будешь] правдивым, [то] поистине найдешь
свое счастье*[321].

6

В общем афоризме данной ситуации было сказано о том, что в начале процесса — счастье, в конце — хаос. Шестая позиция представляет собою переход к этому хаосу. «Книга перемен» не говорит, что здесь человеку грозит определенное несчастье. Она только констатирует опасность и ужас данного положения. Волна хаоса захлестывает человека. Если на первой позиции говорилось о переправе и о возможности в последнюю минуту испортить свой путь, то на этой позиции говорится о том, как хаос с головой покроет человека. И тем не менее это необходимо, человек должен выйти из своего гармонического развития и, сознательно нарушив эту гармонию, двинуться в хаос, ибо в хаосе он находит свободу для своего творчества. Так, в тексте мы читаем только:

Наверху слабая черта.
Промочишь голову.
Ужас.

[№ 64] Вэй цзи. Еще не конец

Ситуации разворачиваются так, что, наконец, наступает хаос, но он рассматривается не как распад созданного, а как бесконечность, возможность бесконечного творчества все вновь и вновь. Не как нечто отрицательное выступает здесь хаос, а как среда, в которой может быть создано нечто совершенно новое. Безусловно, это новое творчество должно пойти по законам (и с точки зрения авторов «Книги перемен», по тем же законам, которые были указаны выше). В этом усматривается цикличность в «Книге перемен». В последнюю минуту в этой последней

ситуации «Книга перемен», точно напутствие, дает указание, что здесь может произойти и чего надо остерегаться. Самое важное — это наличие полноты сил. Лучше, если их будет больше, чем надо, ибо если бы их не хватило в последнюю минуту, то ничего благоприятного нельзя было бы ожидать. Вот почему текст говорит:

Еще не конец.
Свершение.
Молодой лис почти переправился.
[Если] вымочит хвост, [то] не будет ничего
  благоприятного.

1

Первая позиция представляет собой лишь начало данного процесса, т.е. начало выработки необходимых сил, поэтому можно предположить, что их здесь еще мало. В первую очередь текст «Книги перемен» указывает на то, что человеку придется сильно пожалеть, если в прошлом, до того, как ему приходится переходить через хаос, он не выработал достаточного количества сил. Поэтому сказано только следующее:

В начале слабая черта.
Подмочишь свой хвост.
Сожаление.

2

В то время, когда человек проходит через хаос, единственное, на чем он может держаться, это на самом себе, ибо в хаосе не на что положиться. Он должен на второй позиции, которая как раз характеризует внутреннюю жизнь человека и его замкнутость, полнейшим образом держаться на самом себе, сохранить самого себя. Поэтому в тексте говорится:

Сильная черта на втором [месте].
Затормози колеса.
Стойкость — к счастью.

3

Но вот наступает выход вовне. Он не может не наступить, и третья позиция характеризует именно его. Но здесь, когда «еще не конец», собственно говоря, еще ничего не достигнуто и еще сил не хватает. Поход, который был бы предпринят, исходя из этой позиции, мог бы быть только неудачным. И тем не менее, необходимость этого выхода вовне, необходимость предпринять новый цикл творчества здесь выступает настолько сильно, что позиция сама благоприятствует этому. Противоречивость данной позиции выражается в противоречивости афоризма, приписанного к ней:

Слабая черта на третьем [месте].
Еще не конец.
Поход — к несчастью.
Благоприятен брод через великую реку.

4

Необходимым условием работы, которая может быть предпринята на данной позиции, является та стойкость, которая свидетельствует о полноте сил.

Только она может привести к удачному исходу. Но эта стойкость имеет перед собой не спокойную среду, а возбужденный хаос, и именно против него должен здесь выступать человек. Пусть его ожидают большие труды, пусть долгий срок он будет вынужден бороться, но если он будет, сохраняя стойкость, продолжать свою борьбу, то все в мире, весь мир, зашифрованный в образе великого царства, одобрит его деятельность. Против всех сил тьмы должен выступить он здесь. И «Книга перемен» советует ему:

Сильная черта на четвертом [месте].
Стойкость — к счастью.
Раскаяние исчезнет.
[При] потрясении надо напасть на страну бесов.
[И через] три года будет похвала от великого царства*[322].

5

Стойкость, описанная на предыдущей ступени, здесь является центральной характерной чертой человека. Она сообщает ему благородство. И это благородство, как из некоего центра, может излучаться во все окружение, облагораживая его. Суть этого внутреннего благородства — в той гармонии, которая подчеркивается средней позицией в верхней триграмме *Ли*. Это внутренняя правдивость. То, что она должна излучаться и сиять, указывается тем, что данная черта является центральной в триграмме сияния. Так, здесь, в пределах мрака и хаоса, внутренняя правда сияет, озаряя все вокруг, и в этом указывается возможность дальнейшего проявления света, т.е. творчества. Иными словами, здесь дается исходная точка для нового цикла, начинающегося опять в первой гексаграмме Творчество. В таком смысле может быть понят текст:

Слабая черта на пятом [месте].
Стойкость — к счастью.
Раскаяния не будет.
[Если с] блеском благородного человека будет
правда, [то будет и] счастье.

6

После того, что достигнуто уже на предыдущей позиции, остается лишь умиротворение старости. Если человек вовремя не успел приступить к творчеству, то перед ним как возможность остается лишь найти свое удовлетворение в спокойном пире. Для того чтобы дойти до такого пира, надо обладать многими силами, надо обладать внутренней правдивостью. За бездеятельность здесь нельзя винить человека, и никто его не будет хулить за это. Он заслужил свой покой. Но если бы он предпринял какое-нибудь действие, когда уже время для этого действия миновало, то он был бы захлестнут силами хаоса с головой. Все было бы им потеряно. Поэтому в тексте сказано:

Наверху сильная черта.
Обладай правдой, когда пьешь вино.
Хулы не будет.
[Если] помочишь голову, [то, даже] обладая
правдой, потеряешь эту [правду].

ПРИМЕЧАНИЯ

Ко второму слою

1 Первый слой см. выше (ч. 2, гл. I), здесь он заключен в квадратные скобки.

2 См. примеч. в третьем слое, переведенном ниже.

3 В современных изданиях есть еще в начале три иероглифа 之匪人, но они, как указывает Мацуй, вставка из третьего слоя (см. под третьей чертой в гекс. № 8). Кроме того, порядок фраз здесь, по указанию Мацуя, восстановлен в параллель предыдущей гексаграмме. Цифры в угловых скобках перед фразами здесь и далее указывают традиционный порядок.

4 Слова «хулы не будет» в современных изданиях обычно помещаются после слова «свершение» непосредственно. Судя по комментарию Ван Би, было так и в его списке. Но Мацуй указывает на необычность такой последовательности и восстанавливает нормальный ход мысли и текста. Его гипотеза может быть принята, если подходить к тексту с точки зрения его четырех слоев. Без поправки Мацуя эти слова можно было бы рассматривать лишь как интерпретацию в первом слове. Однако, так как в четвертом слое (т.е. в «Сян чжуани») сохранен по традиции этот неверный с точки зрения Мацуя порядок, он считает, что ошибку надо исправить и в четвертом слое. Вряд ли можно идти так далеко. Вернее предположить, что ко времени составления четвертого слоя текст второго слоя был уже испорчен.

5 Мацуй полагает, что 小 («малое») — описка вместо 不 («не»). Но это вряд ли верно, ибо и четвертый слой (особенно «Да сян чжуань»), и ханьские комментаторы совершенно ясно подтверждают текст.

6 Здесь, как и в гекс. № 13, не чисто дефинитивное отношение, так что нельзя перевести «Благоприятна стойкость женщины», ибо наличие чисто дефинитивного отношения выражается уже в этом тексте показателем 之 — см., например, гекс. № 2: «Благоприятна стойкость кобылицы»: 利牝馬之貞.

7 Контекст склоняет к выбору такого значения слова 亨 (см. с. 177 и сл.).

8 Ср. порядок текста и примечание в третьем слое.

К третьему слою

1 Ввиду архаической конструкции допустим также перевод: «Появился дракон и находится на поле».

2 Слово «цзюнь цзы» («княжич») в третьем слое — «благородный человек».

3 Курсивом выделена позднейшая вставка, не отраженная в следующем слое. В дальнейшем курсив использован в аналогичных случаях. Цитировано у Сюнь-цзы в гл. 5 非相篇 (указание Найтō, заимствованное им от Ван Ин-линя 王應麟). Сюнь-цзы пользуется этой цитатой как чем-то уже готовым: 括囊無咎無譽腐儒之謂也 «„Завязанный мешок. Не будет хулы, не будет хвалы" — это говорится о никчемных конфуцианцах».

4 Вставка, не отраженная в четвертом слое.

5 Ср. перевод во втором слое. Здесь, по развитию языка, слово 用 уже нельзя понимать пиктографически! Позднейшая вставка, не отраженная в четвертом слое

6 Ср. перевод во втором слое.

7 Вставка, не отраженная в четвертом слое. Судя по порядку, в котором развертываются комментарии, она уже во II в. н.э. помещалась перед предыдущей фразой. Ради единства системы расположения материала в третьем слое ставлю ее на второе место, где обычно бывают в этом тексте предсказания.

8 Цитата из второго слоя, гекс. № 44.

9 Древность этой фразы сомнительна.

10 Возможен перевод: «блестящее», ибо в текстах чередуется 元 || 光. Вероятнее первый иероглиф («изначальное») как стереотипный термин.

11 終 «доведение дела до конца», «в конце концов», здесь — «крайность».

12 Чжэн Сюань в комментарии к «Ли цзи» указывает, что 300 дворов (*ху*) — это владение меньшого вельможи.

13 Парафраз объясняется стремлением передать слово 眚 («беда, [вызванная самим человеком]») в отличие от 災 («стихийное бедствие») и *цзю* («хула») 咎 :

[14] На основании четвертого слоя можно предполагать, что текст первоначально был такой: «Если последуешь за царем в его делах, без того чтобы совершать <это ради себя>, то будет счастье».

[15] Из пиктографического значения 即 «вкушать» → «принять». Данный выбор слова обусловлен влиянием дополнения *мин* («приказ»).

[16] Цитата из второго слоя, гекс. № 2.

[17] Перевод — попытка совместить оба значения слова 朝 ввиду его полисемантичности. На значении «утро» настаивают комментаторы, начиная от Юй Фаня, и особенно Цуй Юань. Значение «прием», «аудиенция» требуется контекстом и поддерживается намеком комментария Сюнь Шуана.

[18] Перевод на основании применения знака 次 в «Цзо чжуани» (Чжуан, 3-й г.).

[19] Цифры в скобках показывают порядок фраз в современных изданиях. Перестановка на основании четвертого слоя.

[20] Под этим местоимением на протяжении всей гексаграммы приходится разуметь «обладателя правды», выраженного пятой световой чертой.

[21] Ср. гекс. № 62, V.

[22] Очень сомнительно, чтобы эти слова, не отраженные в четвертом слое, были в основном тексте. Но, во всяком случае, они были в нем уже во время конца Хань, ибо Ма Юн (по субкомментарию танского Лу Дэ-мина к комментарию Ван Би) уже затруднялся осмыслением слов 血去 и предлагал понимать их как описку вместо 恤去 . В таком понимании эту фразу можно было бы перевести параллелистически: «С заботливостью уходи, с осмотрительностью выходи». Но вероятно, что это искание параллелизма лишь дань стилю эпохи Ма Юна, а в оригинальном тексте его могло и не быть. Очень возможно, что обе пары иероглифов в данной фразе лишь приписка неизвестного комментатора, так как каждая пара служит объяснением другой. Но так как слова 血去 не отражены в четвертом слое, вернее всего предположить, что они — приписка комментатора, возникшая между III в. до н.э. и II в. н.э.

[23] На основе этого места видно, что в третьем слое выражение «благородный человек» надо понимать еще не в переносном значении, а в прямом. Это феодал, не принадлежащий к верхам общества, но все же имеющий возможность предпринимать походы.

[24] В тексте Ли Дао-пина прибавлены два слова «благоприятна стойкость», не отраженные в четвертом слое и не существующие в других изданиях. Маловероятно, чтобы они были в оригинале «Книги перемен». Поэтому они оставлены без перевода.

[25] Ср. гекс. № 54, II.

[26] Ср. гекс. № 54, II.

[27] Поправка Мацуя 干 = 干犯 («преступление [против...]») вместо 于 («ради») не обоснована им и не выдерживает критики, ибо в четвертом слое эта версия с 于 находит свое обоснование и в комментаторской литературе династии Хань, как и в дальнейшем у **Ван Би,** имеется в виду переведенная нами версия.

[28] Эти не отраженные в четвертом слое слова по своему содержанию — явный комментарий к словам «рвут тростник». На этом основании можно усмотреть, что здесь части третьего слоя, не отраженные в четвертом слое, — комментаторские приписки.

[29] Как и в предыдущих случаях, — комментаторская приписка, указывающая на напряженность и беспристрастность действия, выраженного в первом образе.

[30] В издании текста в версии Ван Би не отражена в четвертом слое первая половина этой фразы, в версии Ли Дао-пина — вторая, но в приводимом им самим комментарии Сун Чжуна (конец Поздней Хань, см. предисловие к «Чжоу и чжэ чжун») учитывается наличие второй части этой фразы в тексте четвертого слоя.

[31] Ср. гекс. № 54, V по Найтō (с. 4). Лян Юй-шэн — критик «Ши цзи» — полагал, что термин 帝 («государь») не употреблялся при Ся, Шан и Чжоу, а в ходу были лишь 王 и 后 . Термин 帝 в приложении к царям впервые, по его мнению, появляется в «Ши цзи». Сочетание 帝乙 может быть собственным именем (Государь И или Ди-и), а не титулом с именем (государь И). По мнению Найтō, термин 帝 в древности применялся лишь к божествам. Применение же этого термина к людям началось лишь в конце эпохи «Брани царств» (Чжань-го). Поэтому данное место — добавление, сделанное не раньше этого времени.

[32] Ср. критические замечания во втором слое.

[33] Ср. предыдущую гексаграмму, черту первую.
[34] По четвертому слою — «врагов».
[35] В издании Мацуя вместо 亨 стоит 享 — явная описка, опровергаемая глоссой Ван Би; ибо это слово в его комментарии передано через 通 = 享 .
[36] Иероглиф 彭 («богатство», «великолепие», «роскошь») в разных изданиях имеет варианты: 尫 (Юй Фань → Ли Дао-пин) и 朋 (Цай Юн и 石經 → Мацуй). Кроме того, Ли Дао-пин указывает вариант 旁 . Принятый нами 彭 был принят у Ван Би → Чэн И-чуань. Основания для такого выбора — то, что это слово в контексте гексаграммы «Владение многими» наиболее уместно и в четвертом слое — отвергаемой роскоши противопоставляется 明辯晳 («блеск ясного суждения»). Такое противопоставление естественно на четвертой позиции, где почти всегда речь идет о личном обладании чем-либо и о самоотдаче тому, что символизировано пятой позицией.
[37] Мацуй на основании цитаты данного места у Лю Сяна в его 說苑 («Шо юань») восстанавливает в конце фразы еще слово «счастье». Но оно не отражено ни в четвертом слое, ни в древнейшей комментаторской литературе. По-видимому, в списке, который был у Лю Сяна, — ошибка.
[38] Во всех изданиях — обратный порядок фраз, но по аналогии со всеми остальными текстами восстанавливаю на первом месте образ, а на втором — решение оракула.
[39] По этому тексту необходимы два замечания.

Во-первых, уже Лу Дэ-мин (цитирую по фотокопии старого ксилографа с рукописными редакторскими приписками, датированными 1610 г. и позже) отмечал, что не во всех изданиях его времени было в тексте слово 邑 («города»). Эту поправку принимает и Мацуй в своем издании текста. Против нее можно было бы возразить, что она неверна, так как во всех старейших (начиная с ханьских) комментариях слово 邑 существует. Однако в них оно играет столь незначительную роль, что смело можно предположить его позднейшее появление в изданиях комментариев сравнительно недавнего происхождения. Тем более что уже во времена Лу Дэ-мина это слово было в некоторых изданиях. Как слово сомнительной (во всяком случае) древности в данном тексте оно нами взято в скобки. Вычеркнуть его, пожалуй, все же рискованно, ибо слишком единодушно ранние комментаторы утверждают его наличие. Можно думать, что если оно и приписка, то во всяком случае ранняя, утвердившаяся в тексте.

Во-вторых, что более существенно, вся фраза 征 [邑] 國 — «...в карательные походы на [города] и страны», вероятно, — вставка из четвертого слоя. В основном тексте третьего слоя ее не было. Основания для такого решения — следующие.

1) Если это не так, то в четвертом слое эта фраза не имеет raison d'être, ибо «Сяо сян чжуань» — текст, комментирующий основной текст. Здесь же против основного текста 利用行師征 [邑] 國 мы имеем в «Сяо сян чжуани» 可用行師征 [邑] 國也 . Расхождение между ними столь незначительно, что во фразе «Сяо сян чжуани» нельзя усмотреть свойственного этому тексту комментаторского смысла. В самом деле, прибавление на конце 也 еще ничего не указывает, ибо почти каждая фраза «Сяо сян чжуани» кончается на 也 . Другая же сторона этого расхождения состоит лишь в замене слова 利 словом 可 . Но 利 настолько определенный, постоянный и типичный термин «Книги перемен», что «Сяо сян чжуань» нигде его не комментирует. Недопустимо появление комментария к этому слову в середине текста. Следовательно, или в основном тексте, или в «Сяо сян чжуани» эта фраза — приписка по недоразумению.

2) Ван Би объясняет эту фразу лишь один раз. В современных изданиях при основном тексте, естественно — при первом, а не при втором появлении этой фразы. Но комментарий Ван Би таков, что при нем можно иметь в виду скорее «Сяо сян чжуань», а не основной текст. Ван Би пишет: 可以征 [邑] 國而已 . Первое слово 可 дает основание думать, что этот комментарий относится к «Сяо сян чжуани». Но и в основном тексте должен был быть по крайней мере повод к фразе «Сяо сян чжуани» и тем самым к комментарию Ван Би. Я бы предложил считать оригинальной редакцией основного текста следующее 上六鳴謙利用行師 («Наверху шестерка. Провозгласи смирение. Благоприятно и нужно двинуть войска»). В тексте же «Сяо сян чжуани», вместо

современной традиционной редакции: 鳴謙志未得也.可用行師征［邑］國也 («Провозгласи смирение, ибо твое стремление еще не удовлетворено. Можно и нужно двинуть войска в карательный поход на [города и] страны»), приходится предположить следующую редакцию: 鳴謙志未得也.利用行師可征[邑]國也 («Провозгласи смирение, ибо твое стремление еще не удовлетворено. Благоприятно и нужно двинуть войска, ибо можно пойти в карательный поход на [города и] страны»).

[40] Вставка комментаторского характера, не отраженная в четвертом слое.

[41] Переставляю порядок фраз на следующих основаниях: 1) аналогия отношений образа и решения оракула в прочих случаях; 2) то, что в древнейших комментариях (ханьских и Ван Би) сначала объясняется первая фраза моей редакции, а потом как вывод из нее — вторая. Слова «стойкость —·к болезни» 貞疾 в последней фразе комментария Юй Фаня по изданию Ли Дао-пина — явная интерполяция, не связанная с его контекстом. В четвертом слое надо порядок фраз представить так же в согласии с редакцией основного текста, что будет последовательно и для характера «Сяо сян чжуани», где сначала должно говориться о самой черте (中), а потом о ее отношениях к другим (乘剛).

[42] Термин 王侯 (*ван хоу*) появился лишь после Чунь-цю. Найтō ошибается, считая *ван хоу* биномом. Здесь это два самостоятельных слова, бывшие и до Чунь-цю.

[43] Текст этой черты засвидетельствован в «Цзо чжуани» (Чжуан, 22-й г. [672 до н.э.]).

[44] Ср. тот же текст во втором слое. Там перевод сделан по значению пиктограмм. Здесь же на перевод влияет дальнейший контекст, в котором речь идет главным образом об уголовных наказаниях. Поэтому слово 獄 взято нами в его втором, более подходящем для данного текста значении: «тюрьма».

[45] Уже у ханьских комментаторов (например у Сюнь Шуана) вопросительное слово *хэ* 何 понимается (что для тех времен вполне естественно) как *хэ* 荷 («класть, нагружать»). Контекст и стиль языка, как и большое распространение в архаической письменности приема фонетического применения иероглифов, склоняет к тому, чтобы принять это указание, сохраненное традицией.

[46] Перевод версии второго слоя. В третьем слое под влиянием контекста вернее было бы перевести этот знак как «Разрушение».

[47] Конструкция с *и* 以 напоминает accusativus graecus. Поэтому перевод — парафраз.

[48] Мацуй совершенно неправильно относит это слово к предыдущей фразе. В четвертом слое она повторена без него, что указывает на то, что фразы надо поделить, как это сделано здесь.

[49] См. примеч. 47 о конструкции в текс. № 23, 1.

[50] Существуют две версии понимания этого места. Ханьские комментаторы и Ван Би понимают его в естественной и простой конструкции, расширяя в комментарии ее как 不耕而穫 (Ван Би). Поздние комментаторы (которыми руководствовался и Р. Вильгельм) понимают это место как такой случай, в котором отрицание относится ко второму глаголу, и Р. Вильгельм соответственно переводит: «Wenn man beim Pflügen nicht aus Ernten denkt...» и т.п. Такое же понимание функции отрицания дано и в маньчжурской версии «Инэнгидари гяннаха И цзин»: «<Если>, запахав, не будешь собирать урожай; разработав поле, не будешь <через три года> им пользоваться, то...». Ввиду несколько искусственного, хотя и не невозможного понимания конструкции в этом случае, я предпочел последовать за Ван Би и его ханьскими предшественниками.

[51] Эта фраза цитируется в «Ли цзи» (конец гл. 30), но в обратной интерпретации: «Если будешь собирать урожай, не запахав поля, если будешь пользоваться полем <за три года>, не подготовив его, то будет несчастье».

[52] Четвертый слой вносит новое понимание этого места, в свете которого эту фразу приходится понимать так: «Корми не <только своих> домашних», а и мудрецов.

[53] Эвфонический знак *юэ* 曰 у ханьских комментаторов заменяется схожим иероглифом *жи* 日 , который тогда следовало бы понять как «ежедневно». Юй Фань находит объяснение этому пониманию в том, что внизу стоит триграмма Цянь 乾 , и в том, что в случае перемены второй черты внизу получится триграмма Ли 離 , имеющая значение «солнце». Это нормальный для ханьских комментаторов ход объяснения. Но, естественно, он может показаться натянутым, как и все ханьские коммента-

рии «Книги перемен». К тому же у Ван Би это слово никак не отражено, значит, в тексте Ван Би его или не было вообще, или оно было незначительным эвфоническим словом, т.е. уже во II—III вв. н.э. текст здесь был неустойчив. В переводе придерживаюсь наиболее вероятной, по-моему, версии: наличия *юэ* в значении «и вот». Но традиция ханьских комментаторов сохранилась вплоть до Кан-си и маньчжурской версии.

[54] Чтобы обезопасить себя от рогов быка, в древнем Китае, как об этом свидетельствует пиктограмма, быкам на рога надевались доски. Здесь же говорится о теленке, у которого еще не выросли рога. — Образ полной безопасности! Маньчжурский перевод 牿 («защитная доска») через *хябса* — «зажим», «удила» — неудачен.

[55] То есть на неплодородной почве. Такое понимание 丘 базируется на маньчжурском переводе *манкань* («продолговатый песчаный бугор, тянущийся по долине»), но пиктограмма скорее склоняет к пониманию этого слова в значении «высота, неудобная для жилья».

[56] По аналогии с другими гексаграммами, представляющими собою повторение одной триграммы, слово 習 *си* («повторный») некоторые комментаторы считают лишним. Но не только при Ван Би это слово было уже в тексте, о чем свидетельствует его комментарий, но и еще раньше. В четвертом слое оно отражено так, что если бы его не было, то слова из «Туань чжуани» — явная глосса — 習坎重險也 — не имели бы никакого смысла. Поэтому здесь сохранен текст.

[57] Слова в скобках отсутствуют в оригинале, но ввести их необходимо, чтобы подчеркнуть скупость описываемого ритуала. Она выражена в том, что в придачу дается всего один, да и то не целый предмет, тогда как при важных поручениях, по традиции, сохраненной в комментаторской литературе (например, Ли Дао-пин и Ито̄ То̄гай), в случаях важных назначений полагалось в придачу давать два или три подарка. С этой точки зрения, первая часть первой фразы уже выражает данную мысль, а выражение «принятие обязательств через окно», подчеркивающее несоблюдение всех правил этикета на аудиенциях, является лишь развитием образа, носящим комментаторский характер. Кроме того, оно не отражено в четвертом слое, а поэтому взято в скобки как вызывающее серьезные сомнения в подлинности.

[58] Современные издания после 然 *жань* ставят знак препинания. Но это неверно, ибо в языке «Книги перемен» как формант наречий вероятнее не 然, а 如, что, например, имеет место в этой же гексаграмме (черта IV). Поэтому *жань* правильнее понять как противопоставляющий союз, тем более что он не отражен в четвертом слое.

[59] Эта часть фразы, не отраженная в четвертом слое, особенно сомнительна. Если она и имелась в тексте «Книги», бывшем в руках ханьских комментаторов, что нашло отражение в их трудах, то в тексте Ван Би она вряд ли существовала, ибо его комментарий по ее поводу безмолвствует. Поэтому, если в изданиях Ван Би (даже в сунских!) она и включена в текст комментария, то во всяком случае так, что является там лишь механическим повторением современного текста «Книги перемен» и может быть без ущерба для смысла удалена оттуда. По-видимому, слова 不鼓缶而歌 — случайная вставка, возникшая при Хань и утвердившаяся в школе 今文 *цзинь вэнь* (нового текста). В школе ицзинистов 古文 *гу вэнь* (архаического текста), из которой, как показывает Пи Си-жуй, в конечном счете исходит и Ван Би, эти слова отсутствовали. Но ко времени Танской династии комментаторы школы *цзинь вэнь* играли бо́льшую роль, чем Ван Би. Их текст был принят, и лишь при Танах Кун Ин-да и Лу Дэ-мин говорили свое «новое слово»: клали в основу своих работ комментарий Ван Би, текст которого к их времени успел пострадать от вмешательства редакторов, наследовавших традицию ханьской школы ицзинистов *цзинь вэнь*. Такой гипотезой можно объяснить появление этих слов в тексте и в комментарии Ван Би. Они, однако, значительно усложняют образ, привнося в него некое эпикурейское настроение, совершенно не свойственное примитивному оригинальному тексту. Это настроение хорошо объяснено Р. Вильгельмом, но, думаю, ничего не имеет общего с текстом «Книги перемен» при Чжоу. К тому же развитие образов без этой фразы становится гораздо цельнее; но и в такой редакции эта фраза не монолитна. Если мы цифрами обозначим постепенность ее сложения, то она примет следующий вид.

1. 九三. 日昃之離. {[3. 不鼓缶而歌 (4. 則)] 2. 大耋之嗟 }. 1а 凶 .

Т.е. эта фраза постепенно складывалась так:

1. «Девятка третья. Сияние солнечного заката. — Несчастье.» (Основной текст Чжоу, около VII в. до н.э.).

2. «Девятка третья. Сияние солнечного заката — вздохи глубокого старца. — Несчастье!» (Текст времени Чжань-го, около III в. до н.э.).

3. «Девятка третья. Сияние солнечного заката. Не песня под постукивание по глиняному кувшину — вздохи глубокого старца. — Несчастье!» (Ранняя Хань — около I в. до н.э.).

4. См. наш перевод. Дальнейшее развитие этого текста в комментаторской традиции приводит к пониманию его у Р. Вильгельма, говорящего о том, что на закате дней, понимаемом аллегорически, человек может или в эпикурейском настроении стремиться использовать остаток жизни для веселья, или отдаться мрачному предвидению конца. Но и то, и другое ведет к гибели — к несчастью.

На этом примере с наглядностью выступает постепенный рост текста «Книги перемен».

[60] Такой перевод оправдан интерпретацией этого слова в четвертом слое.

[61] В оригинале — порядок фраз, указанный цифрами в скобках. Он был уже при Ван Би, что ясно из порядка мыслей в его комментарии. Однако ради единообразия текста здесь, как и в нескольких других местах, этот порядок изменен.

[62] О порядке фраз см. примеч. 4 к этим словам в предыдущем слое.

[63] Явная лакуна. Здесь должен был быть какой-нибудь образ, так или иначе передающий понятие центральности, середины, уравновешенности и т.п. К сожалению, восстановить его текстуально не удается.

[64] Очень возможно, что эта лишняя фраза ошибочно поставлена здесь вместо второй позиции.

[65] См. примеч. 5 в предыдущем слое.

[66] По тем временам, к которым относится текст, по тому, что слово 臣 — *чэнь* («слуга») поставлено наряду со словом 妾 — *це* («служанка»), полагаю, что речь идет именно о слугах. Это, конечно, уже не рабы, но и не окрепшие и самостоятельные вассалы середины и конца Чжоу. Интересно отметить, что в пиктографии слово 臣 изображает человека, повергшегося ниц. См. словарь Такаты, s.v.

[67] Вряд ли возможно допустить, что иероглиф 否 здесь может быть применен в своем значении термина «Книги перемен», ибо это тогда название самостоятельной гексаграммы (№ 12 Пи). Не как технический термин это слово понималось и в традиции, начиная от ханьских комментаторов и Ван Би и до второго маньчжурского перевода, где оно переведено не *яксинь* (как термин), а *эхе* просто «плохо» (так же переводится слово 凶 !). Мацуй читает это слово shikarazu. В этом значении оно принято в нашем переводе. Если бы оно значило то, что угодно маньчжурским переводчикам, то вместо него стояло бы слово 凶 *сюн* («несчастье»). Кроме того, в четвертом слое оно было бы тогда противопоставлено слову 吉 *цзи* («счастье»), а оно не отражено в нем буквально. Можно лишь усмотреть намек на него в четвертом слое. Поэтому оно не набрано курсивом.

[68] В современных изданиях знак — *фэй* 肥 («жир») — лишь фонетическая передача слова *фэй* 飛 («летать»); см. толкование Мацуя (т. II, с. 30). Маньчжурский перевод *сулфанга* («легкий», «свободный» и т.п.) хуже, ибо не передает образ полета, свойственный шестой черте. Однако надо отдать справедливость, что слово *фэй* («жир») утвердилось в значении «свободный» в этом тексте уже до ханьских комментаторов, ибо и они, и Ван Би понимают его в таком смысле. Указание же на транскрипционный характер этого слова принадлежит японским ицзинистам, по-видимому, начиная с Итō Tōгая: 肥.吉易作巷.与蜚同.即飛字. Интересно, что эта этимология осталась неизвестной Т. Такате.

[69] Адъективное понимание этого слова в контексте третьего слоя невозможно (т.е. перевод «Великая мощь» здесь не применим) на основании его объяснения в четвертом слое.

[70] Эти слова в оригинале начинают текст, но так как они не отражены в четвертом слое и являются мантической формулой, на первом месте они оказались, вероятно, по ошибке. Однако этот ошибочный порядок, судя по порядку комментариев, был уже при Хань.

[71] Слово 易 («перемены», «легкий») иногда понимается как заместитель слова 埸

в значении «место обмена», т.е. «рынок». Однако и Ван Би, и ханьские комментаторы указывают понимание, отраженное в нашем переводе.

[72] Странное появление этих слов в начале афоризма имеет большую давность, ибо эти слова в данном тексте были уже во время Ван Би: он объясняет их в связи именно с пятой позицией. Однако, так как они не отражены в четвертом слое и занимают обычное место, естественнее всего предположить, что они в оригинале относились не к началу пятого афоризма, а к концу предыдущего четвертого.

[73] Найто̄, ссылаясь на Кун Ин-да, считает, что афоризм появился не раньше Чжоугуна. См. выше ч. I, гл. II.

[74] Судя по объяснению четвертого слоя, именно из-за того, что «злой человек» опознан, он лишен возможности воздействовать и его можно избежать.

[75] Такой перевод, во избежание бессмыслицы, на основании палеонтологии слова 有 («иметь», «владеть»). Его противоположность — 无 («не владеть», «не быть властным над...»). Впрочем и позднейшая комментаторская литература вкладывала в эти слова аналогичное содержание. Ср. перевод Р. Вильгельма.

[76] Опять вставка в текст, появившаяся еще до Ван Би. А так как Юй Фань теснейшим образом связывает ее с концом всего афоризма, в его тексте, вероятно, она была после слов «если выступишь».

[77] Фраза, попавшая в данный текст еще до Юй Фаня и Ван Би, не имеет к нему отношения, ибо они комментируют ее по-своему, причем так, что учитывают «связь» этих слов именно с данным контекстом. Однако связь эта совершенно натянута, в отличие от гекс. № 3, II, где она совершенно естественна. Но даже там она не отражена в четвертом слое и носит характер позднейшей комментаторской приписки.

[78] Р. Вильгельм вопреки своему переводу предпочитает, как и Мацуй, чтение *се*. Но иногда это слово значит «распущенность», «лень». Кун Ин-да считает допустимым оба чтения. Однако контекст склоняет меня к предпочтению *цзе*, ибо это прежде всего «разрешение», «освобождение [от препятствий]».

[79] Так как текст афоризма этой черты начинается сразу с мантической формулы, кажется очень вероятным, что здесь пропуск. Невозможно восстановить текст оригинала, и лишь на основании четвертого слоя можно думать, что здесь был образ, имеющий отношение к взаимодействию полярности света и тьмы, причем это не образ благополучия, ибо иначе была бы излишней сохранившаяся мантическая формула.

[80] Хотя эта фраза и не отражена в четвертом слое, однако, судя по аналогиям, где «желтый» цвет символизирует срединное положение черты в триграмме, — не вызывает сомнений.

[81] Судя по четвертому слою, здесь, вероятнее, не «сожаление», а «хула». Однако, так как в тексте очень редко говорится положительно о том, что будет «хула» (гекс. № 43, I), нельзя быть окончательно уверенным в несомненности такой поправки.

[82] Эти слова, по-видимому, попали сюда в порядке описки. Их место в тексте шестой черты, где они есть тоже и где они отражены в четвертом слое. Предположить их исконное наличие не только в тексте шестой черты, но и здесь нельзя, ибо между второй и шестой чертой корреспонденции нет.

[83] Слово 朋, как это правильно доказывает Ито̄ контекстами, здесь имеет именно это основное значение. Оно подтверждается также и пиктограммой, совершенно наглядно изображающей связку раковин-монет. Если это место и не отражено в четвертом слое, то все же, судя по терминологии, в нем сохранился древний образ. Однако наличие определительного 之 заставляет думать, что этот древний образ дан в сравнительно молодом словесном оформлении.

[84] Эти слова взяты в квадратные скобки, так как они идут вразрез с общим смыслом гексаграммы и имеют свое подлинное место в гекс. № 42, II, где они отражены и в четвертом слое и лишь развивают значение самой гексаграммы.

[85] Ср. текст и примеч. 82 ко второй черте данной гексаграммы.

[86] Полагаю, что это допустимое понимание, ибо хотя можно понимать и как «слуга», но можно толковать его и шире, как вообще подчиненного человека, павшего ниц. Слово же 家 *цзя* в значении «дом» как «самостоятельный аристократический род» пережиточно сохранилось до времен Сы-ма Цяня в термине 世家 *ши цзя*. По-видимому, речь идет о столь решительном подчинении некогда самостоятельных родов гегемону, что их самостоятельность de facto — прекращается.

[87] Ср. перевод и примеч. 83, 84 к гекс. № 41, V.

[88] Такая интерпретация — на основании пиктографического значения термина 用, которое можно парафразировать как «осуществлять с необходимостью то, что указано оракулом» → «наворожить» → [?] «накликать» (конечно, лишь в данном контексте!).

[89] Поскольку четвертый слой говорит о том, что «это, конечно, будет», постольку весьма странно появление здесь успокоительных слов «хулы не будет», которые, как и дальнейшие слова, не отражены в четвертом слое. Поэтому кажется вероятным, что их место — после следующих за ними фраз, понимаемых нами гипотетически. Отсюда расхождение порядка фраз в переводе и в существующих ныне некритических изданиях текста «Книги перемен».

[90] Слово 國 *го* переведено, согласно контексту, в его пиктографическом значении «укрепленный город», который, как и в античном мире, лишь впоследствии стал пониматься как государство, управляемое данным городом.

[91] То, что эти две фразы Сюнь Шуан не комментирует, дает право думать, что в его списке они отсутствовали. А в комментарии Ван Би они уже отражены. Следовательно, эти фразы могли утвердиться в тексте лишь после Сюнь Шуана и до Ван Би.

[92] Ср. гекс. № 44, III.

[93] Ср. гекс. № 43, IV.

[94] Формально недопустимо переводить слово 起 через «отложиться [от народа]», но именно так его понимал автор четвертого слоя.

[95] Ср.порядок текста, принятый в силу его логического развития во втором слое. Здесь же приходится сохранить принятый в современных изданиях порядок текста, ибо он именно так отражен и в четвертом слое.

[96] Найтō, ссылаясь на Кун Ин-да, считает, что афоризм появился не раньше Чжоу-гуна. См. выше, с. 132.

[97] Последние фразы в современных изданиях даны в обратном порядке, но это нарушает норму расположения материала, и поэтому здесь они переставлены. Такая же перестановка необходима и в четвертом слое. Ее возможность подтверждается и тем, что в комментарии Ван Би — обратный тексту современных изданий порядок объяснения. Следовательно, этот текст подвергся порче уже после Ван Би.

[98] Эта формула, не отраженная в четвертом слое, — очевидно, позднейшая вставка, но она попала в текст еще до Ван Би, который уже учитывал ее. Однако ее подлинное место — в конце афоризма, а во всяком случае не там, где она помещается в современных изданиях, т.е. не перед словами «Будут речи...».

[99] Лишь в неархаическом китайском языке иероглиф 禽 значит «пернатые». В пиктографии же здесь ясно выражено животное, а не птица. По Такате, это — мелкая дичь. Перевод «живность» не противоречит такому значению и более всего подходит к контексту. Перевести же его словом «животные» (Tiere), как это делает Р. Вильгельм, — значит упустить точное значение слова, ибо «животные» — это бином 禽獸, т.е. мелкая и крупная дичь.

[100] Иероглиф 谷 переведен по смыслу контекста, а не по изолированному словарному значению. Это долина или ущелье, в глубину которого стекает вода. Тогда как суть колодца — в подъеме воды; здесь это слово — антитеза образа «колодец».

[101] Перевод слова 心 как «душа» допустим, но не дословен. Он выбран лишь для того, чтобы, воспользовавшись различием грамматического рода слов «колодец» и «душа», обойтись лишь местоимением в переводе последней фразы, чтобы не повторять слово «колодец», здесь отсутствующее в тексте. При переводе 心 через «сердце» получилась бы двусмысленность.

[102] Хотя это место, набранное курсивом, и не отражено в четвертом слое, однако в данном случае это еще не доказывает, что перед нами — позднейшая вставка. Ибо сам текст четвертого слоя здесь вызывает сомнения в его сохранности. Это, по-видимому, понимал и Итō Тōгай, так как по поводу данного места четвертого слоя он в своем обычно подробном и критическом комментарии замечает лишь: «неясно». Возможно, что здесь порча текста не в третьем слое, а в четвертом.

[103] Несмотря на сравнительно подробное объяснение этого текста в четвертом слое, данные слова в нем не отражены. Но Ван Би уже считается с ними. Следовательно, они — ханьский вклад.

[104] Непереводимая игра слов: одно и то же слово *гэ* значит «смена» и «кожа». Образ «желтая корова» герменевтически объясняется как правомерная деятельность, согласованная с окружением.

[105] В современных изданиях эти слова предшествуют предыдущей фразе. Но по аналогии с нормальным порядком — отношу их на подобающее место. В комментарии Ван Би порядок объяснения соответствует нашему порядку. Можно предполагать, что перестановка фраз текста возникла лишь после Ван Би.

[106] В современных изданиях текст начинается с этих слов. Но это нарушает систему расположения материала, и поэтому здесь они отнесены на должное место. В комментарии Ван Би они цитируются дважды: в начале и в конце. Поэтому можно предполагать позднейшую порчу текста комментария Ван Би: в его начало они попали ошибочно.

[107] Очень возможно, что здесь описка: слово 虎 «тигр» просто недописанный знак 處 «пребывать». В таком случае текст следовало бы перевести: «Великий человек, пребывая в изменчивости, и до гадания владеет правдой». Важно, что Ван Би оставляет без внимания образ «тигр» как если бы это было рядовое слово. Но текст четвертого слоя, упоминающий «полосы», намекает на понимание этого слова в значении «тигр». Значит, возможно предполагать, что текст четвертого слоя — лишь поздняя приписка, после Ван Би, или что у автора четвертого слоя и у Ван Би были различные списки и поэтому различное понимание текста. Казалось бы более убедительным понимание Ван Би, т.е. перевод, указанный в данном примечании, если бы не параллелизм в верхней черте. Поэтому понимание Ван Би допустимо не в главном переводе, а лишь в примечании.

[108] Судя по комментарию Ван Би, у него в его списке был текст: «Жертвенник. Изначальное счастье. Свершение.» Но у автора четвертого слоя слово «счастье» отсутствовало.

[109] Так как слово 艮 *гэнь* значит и «сосредоточенность», и «остановка», здесь, где изображена картина распадения нижней и верхней части гексаграммы, более уместен тот выбор слова, который принят в переводе.

[110] Образ лебедя проходит через весь текст данной гексаграммы. Он мог попасть в текст лишь между временем составления четвертого слоя, в котором он не отражен, и временем ханьских комментаторов, ибо все они уже считаются с ним. Но его связь с данным текстом должна была жить в устной традиции, ибо в тексте шестой черты он мыслится как носитель «перьев», о которых идет речь. Последний образ отражен в четвертом слое.

[111] Такой перевод иероглифа 漸 *цзянь* («течение») — на основании глоссы из четвертого слоя, где сказано 漸之進也 («Течение — это приближение»).

[112] Эта фраза, хотя и не отражена текстуально в четвертом слое, но последний построен так, что без ее наличия или хотя бы предположения он лишен смысла. Поэтому эта фраза поставлена под сомнение условно: лишь по формальному признаку.

[113] Эти же слова встречаются и в гекс. № 10, III. Но так как в обоих случаях в четвертом слое дана различная их интерпретация, трудно предположить, что они в одном из случаев не относятся к тексту и попали в него по ошибке.

[114] Ср. гекс. № 10, III. Эти слова не отражены здесь в четвертом слое. Поэтому вероятнее всего, они попали сюда по ошибке писцов; можно полагать, что они должны быть помещены так же, как и в гекс. № 10: перед словом «хромой» в афоризме первой черты, создавая, таким образом, параллельную конструкцию.

[115] Ср. гекс. № 10, II.

[116] Ср. гекс. № 11, V и примеч. 31 к термину «государь И».

[117] На основании аналогии с другими чертами, особенно с четвертой, здесь, перед этой фразой, можно предполагать пропуск. Но восстановить его, конечно, нет возможности.

[118] Уже по свидетельству Ван Би, здесь порча текста: 旬 *сюнь* («декада», «полный») вместо 均 *цзюнь* («равный», «одинаковый»). Эта поправка в переводе учтена.

[119] В переводе фразы переставлены по отношению к современным изданиям. Этого требуют нормы расположения материала в «Книге перемен». Кроме того, в комментарии Юй Фаня предполагается тот порядок, который принят нами в переводе, ибо он исходит из образа охоты для интерпретации «раскаяния». Комментарий же Ван Би предполагает уже порядок современных изданий. Следовательно, искажение порядка текста могло случиться лишь в период времени между ними, т.е. в начале III в. н.э. Итō в своем

комментарии придерживается правильного изначального порядка, но ничего не говорит о его нарушении в современных изданиях. Следовательно, или у него не хватило смелости заявить об ошибке в традиции, или у него в руках был правильный список. Однако последнее менее вероятно.

[120] Так как здесь не отражен в четвертом слое почти весь текст афоризма, естественнее предположить его правильность и порчу текста в четвертом слое. Как видно из нашей работы, такие случаи чрезвычайно редки.

[121] Неточная цитата из «Ши цзина», II, 1, 1 и II, 3, 10.

[122] Эта фраза со времен Ван Би помещается в начале афоризма, но чтобы сохранить нормальный порядок в переводе, переношу ее в конец.

[123] Ср. гекс. № 9.

[124] Цитировано в «Ли цзи», гл. 30.

[125] По-видимому, пропущено отрицание.

К Интерпретации «Чжоуской [книги] перемен»

[1] Главная в данной гексаграмме и поэтому выражающая качества недоразвитости в самой существенной форме.

[2] Намек на гекс. № 4.

[3] Намек на гекс. № 5.

[4] Намек на гекс. № 6.

[5] Цитирую по Оу-и, передающему слова Су Сюня.

[6] Ср. эту интерпретацию Оу-и с нашим филологическим переводом. Здесь же перевод подчинен интерпретации Оу-и.

[7] По интерпретации Чэн И-чуаня, это место следует перевести так: «[Все силы тьмы вместе] слетают, не из-за богатства, а в силу соседства; [текст] не предупреждает из-за правдивости [самого положения]».

[8] Дяо Бао говорит, что и до государя И дочери царей выдавались замуж за подданных. Но только он ввел этот обычай в закон.

[9] Мне кажется для современного текста наиболее убедительной пунктуация Дяо Бао. Ею обусловлен такой перевод (ср. филологический перевод).

[10] Это полное смирение со стыдом комментатор Оу-и выражает поговоркой: «Если плюнут в лицо, само высохнет; если шуба распорется, станет свободнее».

[11] Существует противоположное толкование этого места, исходящее еще из четвертого слоя. На его основании следовало бы это место перевести так: «Склони [свое] оружие в заросли и восходи на этот высокий холм. И три года [оружие] не будет поднято». Но в этом понимании упущено из виду критическое положение третьей позиции. Поэтому оказалось предпочтительным остановиться на понимании Оу-и.

[12] Этот этап отражен и в жизни природы. Гексаграмма № 23 символизирует время непосредственно за летним солнцеворотом, когда начинается темная половина года. Несмотря на внешнюю ясность середины лета, с нее начинается время, когда свет меркнет. Но это приводит к возвращению света, т.е. к ситуации, отраженной в следующей гексаграмме.

[13] Аргументация в пользу такого перевода с грамматической стороны изложена в примеч. 47 и 48 к филологическому переводу текста. Что же касается образа ложа, то Дяо Бао усматривает его даже в самой гексаграмме, где верхняя черта изображает поверхность ложа, а остальные черты — профиль его ножек.

[14] Оу-и, как всегда, перенося образы «Книги перемен» в сферу познания, говорит здесь, что на таком пути возвращения в познании может сначала быть отклонение в абстрактный релятивизм, потом в гипотетическую аллегоричность и лишь после этого будет найден синтез — серединность подлинного возврата к истине.

[15] До этого места Оу-и еще может быть понят так, как это сделано у Р. Вильгельма.

[16] Выбор такой синтаксической конструкции необходим при учете полного контекста. См. «Лунь юй», XVI, 11. Мой перевод очевидно расходится с переводом Легга.

[17] См. «Лунь юй», XV, 31.

[18] Чтение стоящего здесь иероглифа как 己 *цзи*, что предлагает Оу-и, ошибочно, ибо последний усмотрел в нем привычный для себя буддийский термин 利己 *ли цзи*.

[19] Ср. «Дао дэ цзин» (LXIV): «Тысячеверстный поход начинается под ногой».

РЕДАКТОРСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ, ВТОРОЙ И ТРЕТЬЕЙ ЧАСТЯМ

*[1] «Восемь скакунов» (八駿) — кони Чжоуского царя Му-вана (1001—946 или 947—926 гг. до н.э.), воспетые историческим преданием. — *Н.К.* Подробно см.: *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1987, с. 242—249; «Ле-цзы», гл. 3. — Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, с. 67—69. — *А.К.*

*[2] Во вводной статье мы отметили присутствие § 3 «Шо гуа чжуани» в мавандуйском тексте «Си цы чжуани», что подтверждает предположение Ю.К. Щуцкого. — *А.К.*

*[3] Говоря о царствах Ляо и Цзинь, автор имеет в виду киданей и чжурчжэней, обитавших на территории позднейших Маньчжурии и Северо-Восточной Монголии и на некоторое время распространивших свою власть на часть Северо-Восточного Китая. Ляо (916—1124) — название государства киданей, Цзинь (1115—1234) — государства чжурчжэней. Си Ся (1032—1227) — название царства, образованного на северо-восточной окраине Китая тангутами. Кидани, чжурчжэни и тангуты, находясь в непосредственной близости к Китаю, восприняли многое из китайской цивилизации. — *Н.К.* Подробно см.: *Е Лун-ли.* История государства киданей (Цидань го чжи). М., 1979; *Воробьев М.В.* Чжурчжэни и государство Цзинь. М., 1975; *он же.* Культура чжурчжэней и государство Цзинь. М., 1983; *Невский Н.А.* Тангутская филология. Кн. 1. М., 1960. — *А.К.*

*[4] Эти слова автора требуют дополнения. Действительно, «И цзин» является первой книгой в систематических каталогах китайских библиотек, но только таких, которые сохраняют библиографическую традицию, получившую официальное значение в последней четверти XVIII в., когда по всей стране был произведен сбор книг и образована императорская библиотека, собрание которой получило наименование «Сы ку цюань шу» — «Собрание книг четырех хранилищ». В выпущенном в дальнейшем аннотированном каталоге этого собрания — «Сы ку цюань шу цзун му» — все книги были расположены в определенном порядке, т.е. была установлена библиографическая классификация книг. На первое место в ней были поставлены классики конфуцианства, а среди них — «И цзин». Система этой библиографии отражает, во-первых, то представление о литературе, которое было у господствующего класса феодального Китая того времени, главным образом — у чиновно-бюрократического слоя этого класса, во-вторых, стремление правящих сфер утвердить конфуцианство в определенной, официально одобренной версии как основу государственной идеологии. — *Н.К.* Уточним, однако, что библиолого-библиографическое утверждение «Чжоу и» в качестве китайской книги номер один было осуществлено учеными, а не бюрократами как минимум в I в. н.э. («Хань шу», «И вэнь чжи»). — *А.К.*

*[5] Обращаясь к известному современному толковому китайскому словарю «Цы юань» (1-е издание, 1915), дающему и сведения энциклопедического характера, автор хочет показать, что может почерпнуть об «И цзине» современный массовый читатель-китаец, обращающийся к подобным справочникам. Для правильного отношения к тому, что дает «Цы юань», да и любой другой справочник общего характера, а также большинство работ об «И цзине», следует помнить, что упоминание о Фу-си, Вэнь-ване, Чжоу-гуне и Конфуции, как об авторах «И цзина», отнюдь не означает признания их действительными создателями этого памятника. Традиционное предание об участии их в составлении «И цзина» настолько срослось с самим памятником, что стало неотделимым от него — так же, как, например, не отделимой от христианского Евангелия стала традиция, связывающая Евангелие с именами Матфея, Марка, Луки и Иоанна: эти имена приводятся во всяком справочнике, где даются общие сведения о Евангелии, независимо от того, как наука решает вопрос об авторах евангельских текстов. Справка в «Цы юани» не упускает из виду и два толкования названия «Чжоу и»; эти толкования, действительно, существуют и привести их в справочнике необходимо, опять-таки независимо от того, правильно или неправильно какое-либо из них. С полным основанием дан в «Цы юани» и перечень произведений, посвященных «И цзину»: упомянутые сочинения на самом деле являются важнейшими для ицзинистской литературы в ее основной линии. — *Н.К.*

*[6] Ср.: Ши цзин. М., 1987, с. 222. — *А.К.*

*[7] *Лян Ци-чао.* Мо-цзы сюэ ань (Научный отчет о «Мо-цзы»). Шанхай, 1921; *он же.* Цзы Мо-цзы сюэ шо (Изъяснение учения Учителя Мо-цзы). Тайбэй, 1956; *Maspero H.* Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école. — T'oung Pao. Vol. 25. Leiden, 1928, с. 1—64.

Позиция А. Масперо (1883—1945) выражена Ю.К. Щуцким неточно, что, видимо, было вызвано самим названием, но не содержанием работы выдающегося французского синолога, который, употребляя термин «логика Мо-цзы», вместе с тем, как и его немецкий коллега А. Форке, считал таковую в большей степени эристикой, или диалектикой в этимологическом смысле, ибо, по его словам, «школа Мо-цзы (и это весьма справедливо признал г. Форке), желавшая только создать хороший практический учебник для обучения искусству спора, не стремилась к выработке теории всех умственных операций» (*Maspero H.* Notes sur la logique, с. 31). См. также: *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong — London, 1978.

О философе, ученом и общественном деятеле Лян Ци-чао (梁啟超, 1883—1929) подробно см.: *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984. См. также фрагменты его произведений в русском переводе в кн.: Избранные произведения китайских мыслителей нового времени. М., 1961, с. 135—169. — *А.К.*

*[8] Книга «Мо-цзы», о которой здесь говорит автор, обычной традицией возводится к Мо Ди, одному из мыслителей древнего Китая, и считается либо его произведением либо во всяком случае изложением его учения. О самом Мо Ди достоверных сведений очень мало, и время его жизни определяют приблизительно: 478—397 гг. В некоторых разделах этой книги (經上, 經下, 經說上, 經說下, 大取, 小取 — главы 40—45) содержатся элементы логики и диалектики (в древнегреческом понимании этого слова, т.е. как искусства рассуждать). Исследователи находят, что своеобразные определения, даваемые в этих разделах, соответствуют таким понятиям европейской логики, как суждение, понятие, умозаключение, причем различаются суждения утвердительные, отрицательные и гипотетические; понятия — общие и частные; в умозаключениях различаются посылки и вывод; подмечено наличие среднего термина, усматриваются модусы и фигуры. Разумеется, известный нам текст неоднороден и по времени сложения отдельных своих частей, и по самому происхождению этих частей, но остается несомненным, что и то, что может считаться позднейшими добавлениями, все же относится к древности. Изучением этих разделов «Мо-цзы» с точки зрения именно логики, с полным основанием занимался ряд ученых-синологов в Китае и в Японии (Коянаги Сикитаро). — *Н.К.*

*[9] Увлечению экстравагантными идеями А.Э.Ж.Б. Терьена де Лакуприи (1845—1895) в молодости отдал дань и В.М. Алексеев (*Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 297). — *А.К.*

*[10] «Чжоу и чжэ чжун» (周易折中) — большой (22 цзюани) свод комментариев на «И цзин», составленный в 1715 г. по повелению императора Кан-си группой знатоков древних письменных памятников во главе с Ли Гуан-ди (李光地, 1642—1718). Изданием такого свода правящие круги того времени, боровшиеся со всякими проявлениями вольнодумства, стремились ввести изучение «И цзина» в определенное русло. Этот свод, получивший весьма широкое распространение, стал главным пособием при изучении «И цзина» европейскими синологами XIX в. — *Н.К.*

*[11] «Каталог Лю Синя», о котором говорит автор, — это «Ци люэ» (七略), описание книг, начатое Лю Сяном (劉向 , ок. 80 — ок. 8 гг. до н.э.) и законченное его сыном — Лю Синем (劉歆, 46 г. до н.э. — 23 г. н.э.). В этом каталоге были зарегистрированы все известные в то время памятники древней письменности. Лю Синь, распределивший их по семи разделам, тем самым положил начало библиографической классификации и стал в Китае основоположником библиографии как отрасли филологии. — *Н.К.* Каталог «Ци люэ» («Семь компендиумов») лег в основу первого в Китае библиографического трактата «И вэнь чжи» из «Книги [о династии] Хань» («Хань шу») Бань Гу (32—92). — *А.К.*

*[12] Изложение этой мысли в несколько иных выражениях см.: *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912, с. 30—31. — *А.К.*

*[13] *Groot J.J.M. de.* Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. B., 1918. О современном состоянии теории «универсизма» см., например: *Кроль Ю.Л.* Конфуцианская и легистская интерпретация категории единства в трактате «Янь те лунь» I в. до н.э. — Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность. М., 1983, с. 219—244. — *А.К.*

*[14] Полный перевод этого места таков: «Учитель, стоя у реки, сказал: „[Все] уходит

вот так, как это! Не останавливаясь ни днем, ни ночью"». — *Н.К.* Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 157. — *А.К.*

*[15] Об этом разбираемом далее фрагменте «Си цы чжуани» (II, 2) см. также: *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. — Китайские социальные утопии. М., 1987, с. 78—80. — *А.К.*

*[16] Ху Юань (胡瑗, 993—1059) — один из провозвестников неоконфуцианства, учитель Чэн И-чуаня, автор в целом утраченного комментаторского исследования «Чжоу и». — *А.К.*

*[17] См., например: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 14—57; *Штейн В.М.* Гуань-цзы: Исследование и перевод. М., 1959; *Kuan-tzu.* A tr. and study by W.A. Rickett. Vol. 1. Hong Kong, 1965. — *А.К.*

*[18] *Schindler B.* Das Priestertum im alten China. T. 1. Königtum und Priestertum im alten China, Einleitung und Quellen. Lpz., 1919. — *А.К.*

*[19] Как явствует из детального анализа этой проблемы в нашей вводной статье, данный упрек Ю.К. Щуцкого в адрес А. Конради не основателен ни терминологически, ни исторически. — *А.К.*

*[20] Omen (лат.) — знак, знамение, примета, предзнаменование. *Фу* — один из основных мантических терминов «Чжоу и», Ю.К. Щуцким в основном переводимый словом «правда» и его производными, но, возможно, имеющий значение «удача». С этим иероглифом и сам Ю.К. Щуцкий обошелся чересчур вольно, не унифицировав его перевод и в ряде случаев передав, например, словами «доверие», «подлинно» и даже «непременно» (гекс. № 35, I; 34, I; 44, I), что ниже сохранилось в интерпретирующей части («Чжоуская [книга] перемен») и исправлено нами в филологическом переводе «Третьего слоя». *Дунь* — «бегство» («прятаться») — название и ведущий знак гекс. № 33. *Тунь* — «вепрь» («поросенок») — сходный иероглиф, встречающийся в афоризме гекс. № 61 и в некоторых вариантах текста «Чжоу и» замененный на *дунь.* Хотя последний факт как будто свидетельствует против А. Уэйли, на самом деле он лишний раз подтверждает возможность взаимопревращений этих иероглифов в древних текстах, поскольку в исходной записи не фиксировалось их единственное различие — ключевой элемент «движение» у знака *дунь.* — *А.К.*

*[21] Ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 108—109; см. также: *Карапетьянц А.М.* Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил», с. 32—33; *Кобзев А.И.* Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань у», с. 81. — *А.К.*

*[22] Ср. перевод: Ши цзин. М., 1987, с. 61. — *А.К.*

*[23] Разумеется, двумя указанными пассажами из главы «Фан цзи» (30/27) не исчерпываются все прямые цитирования «Чжоу и» в «Ли цзи», см., например, главу «Цзы и» (33/30), где приведен текст гекс. № 32 Хэн (к чертам III и V). — *А.К.*

*[24] Ср. перевод: Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, с. 315. «Летопись» в переводе Ю.К. Щуцкого — это канон «Весны и осени» («Чунь цю»). — *А.К.*

*[25] Ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 153. — *А.К.*

*[26] Формирование конфуцианства как особого философского направления происходило в рамках ханьской филологии — науки о древних письменных памятниках, расцветшей в эпоху Ханьской империи. Важнейшее значение в таком формировании имел отбор из общего числа древних памятников тех, которые составили бы «канон» этого учения. Такой отбор произвел в правление У-ди (140—86 гг. до н.э.) Дун Чжун-шу (139?—93? гг. до н.э.). В этот канон тогда вошли «Чжоу и», «Шан шу», «Мао ши», «Ли цзи» и «Чунь цю». Так образовалось известное «Пятикнижие». У-ди, провозгласивший это учение государственной идеологией, учредил в 136 г. до н.э. ученую должность «У цзин бо ши» («доктора Пятикнижия»).

Деятельность Дун Чжун-шу была только началом; процесс образования конфуцианства получил завершение в деятельности Чжэн Сюаня (127—200). Чжэн Сюань расширил состав канона включением в него книг «Чжоу ли» и «И ли». Сам Чжэн Сюань успел отредактировать тексты и дать толкование только шести частям своего «Семикнижия»: «Чжоу и» («И цзин»), «Шан шу» («Шу цзин»), «Мао ши» («Ши цзин») и «трем Ли» («Ли цзи», «Чжоу ли», «И ли»); «Летопись» Конфуция — «Чунь цю» (вернее, «Чунь цю» в версии «Цзо чжуани») была обработана по записям Чжэн Сюаня его учеником Фу Цянем. Так образовалась система древнего конфуцианства.

Роль, подобную роли Чжэн Сюаня, в дальнейшем — на новом этапе развития этого учения — сыграл Кун Ин-да. В 640 г. по приказу императора Тай-цзуна (из династии Тан) была создана особая комиссия по новому изданию «Пятикнижия». Эта комиссия должна была установить «правильный» текст каждой книги канона и столь же «правильное» толкование. Во главе комиссии был поставлен Кун Ин-да, который стал действительным руководителем всей работы. Так появилось «У цзин чжэн и» («Пятикнижие в правильном освещении»). Знание этого «правильного» Пятикнижия стало обязательным требованием на правительственных экзаменах, установленных тогда для лиц, стремившихся поступить на государственную службу.

«Пятикнижие» в издании Кун Ин-да отражает развитие конфуцианства в рамках средневековой схоластики и является завершением схоластической линии в истории конфуцианства. Вместе с тем на этом издании лежит явственная печать идеологической картины раннего Средневековья, когда помимо конфуцианства и в гораздо большей степени, чем в нем, философская мысль развивалась в русле даосизма и буддизма. О силе философской мысли даосизма свидетельствует упоминаемый Ю.К. Щуцким трактат Ван Би, относящийся к начальной поре раннего Средневековья: в его истолковании «И цзина» видно влияние идей Лао-цзы и Чжуан-цзы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «правильное освещение» «И цзина» в «Пятикнижии» Кун Ин-да в общем основано на комментарии Ван Би, дополненном учеником последнего Хань Кан-бо.

Для понимания перехода от Кун Ин-да (VII в.) к Оу-ян Сю (1007—1072) следует учитывать, что последний принадлежит к новому этапу в истории конфуцианства. Начало этого этапа связано с протестом против догматизма школы Кун Ин-да, против навязывания одобренной правительственной властью идеологии. Признаки такого протеста стали появляться уже со второй половины VIII в. и выразились сначала в форме весьма критического отношения и к текстам «Пятикнижия», установленным Кун Ин-да, и к сопровождающему текст толкованию. Ли Дин-цзо подверг новому исследованию «И цзин», Чэн Бо-юй — «Ши цзин», Дань Чжу, Чжао Куан и Лу Чунь — «Чунь цю».

Эти мыслители, однако, только расчищали дорогу для действительного пересмотра всей идеологии конфуцианства, который произвела сунская школа. Первый настоящий удар по схоластическому догматизму Кун Ин-да нанес Хань Юй (768—824), перешедший от «толкований» канонических книг к критике общего направления средневекового конфуцианства и освободивший философскую мысль от оков догматизма. Одновременно с этим Хань Юй повел борьбу с проникшими в конфуцианство элементами даосского квиетизма и буддийской отрешенности. Главной целью Хань Юя было «возвращение к древности», т.е. восстановление конфуцианства в его первоначальной, как он думал, чистоте. Оу-ян Сю следовал по этому же пути, но действовал преимущественно как историк. Однако подлинно новую систему философии конфуцианства, а вместе с тем и основную линию китайской философии нового времени создали прославленные представители сунской школы, особенно Чжоу-цзы (Чжоу Дунь-и, 1017—1073), братья Чэн-цзы — Мин-дао (1032—1085) и И-чуань (1033—1107) и Чжу-цзы (Чжу Си, 1130—1200), который является завершителем всей огромной работы. Ими была создана глубокая и всесторонняя философия, вобравшая в себя в преображенном и развитом виде наиболее ценное, что содержалось в конфуцианстве, и сумевшая продуктивно использовать и некоторые элементы философии даосизма и даже буддизма — *Н.К.*

*[27] Три версии происхождения «И цзина», приводимые Оу-ян Сю, важны для понимания того, что уже в древности наблюдалось различное отношение к этому памятнику. Одни видели в «И цзине» нечто, основанное на чудесном откровении, преподанном людям через «Письмена Ло» и «Чертеж Хэ», т.е. через таинственные знаки на спине волшебной черепахи, вышедшей из реки Лошуй, и дракона-коня, вышедшего из реки Хуанхэ. Другие стремились понять «И цзин» рационалистически, как результат наблюдений над действительностью — над миром «Неба» и «Земли». Третьи связывали «И цзин» с культурной историей, с жизненной практикой, считая, что в нем отражена определенная система гадания. Собственно, именно это и имеет значение для истории понимания «И цзина», а не споры о Фу-си, Вэнь-ване, Чжоу-гуне и Конфуции как «авторах» различных частей этого древнего памятника. Эти споры важны только в том смысле, что на деле это дискуссия о времени сложения различных частей памятника, о самом его составе. — *Н.К.*

*[28] У Чжу Си есть две работы, специально посвященные «И цзину», — «Чжоу и бэнь и» (周易本義) — «Основной смысл Чжоуского „И [цзина]"» и «И сюэ ци мэн»

(易学启蒙) — «Учение „И цзина" для начинающих». Первая работа представляет собой большой (12 цзюаней) трактат, в котором автор стремится раскрыть основную концепцию «И цзина». В своем толковании этой концепции Чжу Си вновь со всей силой подчеркивает мантическую сторону этого древнего памятника, которую некоторые ицзинисты, в том числе в значительной мере и Чэн И-чуань, упускали из виду, увлекшись философской стороной «И цзина». Вместе с тем Чжу Си полностью понимает и эту сторону «И цзина» и стремится ее раскрыть, не разрывая искусственно то, что очень прочно соединено в самой книге. Таким образом, эта работа Чжу Си — одно из наиболее глубоких и всесторонних исследований «И цзина».

Вторая работа представляет собой как бы «Введение в ицзиноведение». Это — пособие, составленное Чжу Си, профессором, для своих слушателей, приступающих к изучению «И цзина». Если говорить о популяризаторской линии чжусианства, как это делает Ю.К. Щуцкий, то надо разуметь именно эту, вторую, работу Чжу Си, но никак не первую. В связи с этим вряд ли справедливы слова о «снижении» критицизма в среде ученых конфуцианцев. Уже само возвращение Чжу Си к мантической стороне «И цзина» свидетельствует о здравом отношении к этому памятнику и заодно о критическом отношении к прежней традиции. Слова Ю.К. Щуцкого, строго говоря, вызваны тем, что Чжу Си упоминает о Фу-си, но это упоминание не следует принимать как свидетельство какой-то веры в то, что триграммы создал именно этот Фу-си. Для Чжу Си, как и для многих других, упоминание о Фу-си является простой данью традиции; главное для таких ицзинистов — содержание памятника. — *Н.К.*

*29 Переходя к Дяо Бао (1601—1667 или 1603—1669) и последующим исследователям «И цзина», Ю.К. Щуцкий вступает в новый период конфуцианства, который развернулся в эпоху династии Цин (1644—1911), т.е. в последнюю, закатную фазу феодального абсолютизма. Как и говорит Ю.К. Щуцкий, в эту эпоху появилось много работ, посвященных классикам конфуцианства, и притом очень различных. Для того чтобы понять их появление и их содержание, необходимо учитывать следующие обстоятельства.

Философский рационализм, на основе которого произошло в Китае освобождение философской мысли от оков средневековой догматической конфуцианской схоластики, приведшее к расцвету философии в эпоху Сунской династии, исчерпал себя и не мог обеспечить дальнейшее движение философской мысли. Он мог превратиться лишь в догму, доступную лишь схоластической же по своему существу разработке. Так и произошло в Китае XVIII—XIX вв. Это века классицизма, характерного вообще для эпохи феодального абсолютизма.

Однако в этом классицизме обозначились два течения: охранительное и критическое. Охранительное течение, представленное идеологами господствующего режима, разрабатывало классическое наследие конфуцианства в духе сунской школы, главным образом в духе Чжу Си. Критическое течение, представленное идеологами Просвещения, бывшего тогда важнейшей формой общественной оппозиции реакционному режиму правительства Маньчжурской династии, изучая то же классическое наследие, стремилось подорвать сами основы официальной версии классицизма. Это делалось путем изучения тех же классиков, но с тем, чтобы показать несостоятельность сунской интерпретации их. На этой почве развилась критическая линия классической филологии Цинской эпохи. Как правило, она не выходила за пределы общего для конфуцианства круга проблем, но очень много сделала по части критического исследования старых памятников — их происхождения, их текста, их содержания.

В приложении к «И цзину» эта критическая линия классической филологии отчетливо проявилась в работе Ху Вэя (胡渭, 1633—1714) «И ту мин бянь» («Разъяснение чертежей „И [цзина]"»). В ней рассматривается вопрос о «Чертеже [из Желтой] реки» и «Письменах [из реки] Ло» и доказывается, что и то и другое не имеет к «И цзину» никакого отношения. Этим Ху Вэй стремился, как он думал, подорвать саму основу интерпретации «И цзина», данную Чжу Си. Следует заметить только, что сунские мыслители, предметом исследований которых было философское содержание древних памятников, не придавали серьезного значения этой стороне традиции, сложившейся вокруг «И цзина».

Весьма характерно, что в числе представителей критической линии классической филологии Цинского времени были и историки. Таким историком был Чжан Сюэ-чэн, о котором упоминает Ю.К. Щуцкий. Деятельность Чжан Сюэ-чэна развернулась в период наибольшего расцвета критической филологии (30-е гг. XVIII в. — 20-е гг. XIX в.). — *Н.К.*

*[30] Чэнь Си-и (陳希夷), иначе Чэнь Туань (陳摶), или Чэнь Ту-нань (陳圖南, ум. в 989 г.), — представитель философской мысли Китая в переходный период, охватывающий последние десятилетия правления династии Тан, годы междуцарствия (У дай) и начало правления династии Сун. Для него, как и вообще для того времени, характерна тенденция к философскому синкретизму, заключающемуся в стремлении рассматривать основные положения конфуцианства, даосизма и буддизма как взаимно дополняющие друг друга. Этот синкретизм послужил той почвой, на которой выросла в дальнейшем философия сунской школы, в которой соединение конфуцианства с некоторыми элементами философии даосизма и буддизма уже утратило характер синкретизма, а послужило только средством для создания вполне самостоятельной философской системы. Предшественником сунской школы Чэнь Си-и считают в первую очередь по той причине, что он первый выдвинул концепцию «единства Неба—Земли и всех вещей», т.е. единства всего сущего, которое основано на единстве «материальной природы» (*ци*) и пронизывающего эту природу «естественного закона» (*ли*). Приверженцы даосизма считали, что эта концепция вышла из учения Лао-цзы и Чжуан-цзы, и на этом основании утверждали, что своим успехом философия сунской школы обязана этим двум основоположникам философского даосизма, а концепция «материи» (*ци*) и «закона» (*ли*), составляющая самую существенную часть сунской философии, идет непосредственно от Чэнь Си-и. — *Н.К.*

*[31] Цзи-цзы (箕子) — один из племенных вождей в конце Иньского царства; после падения последнего (по традиционной хронологии, в 1122 г. до н.э.) вместе со своей племенной группой (историческое предание говорит о 5000 человек) перешел на Корейский полуостров, где и обосновался в северной части полуострова, в районе позднейшего Пхёньяна, основав здесь свое царство, которое в старой китайской историографии получило название «Чао-сянь» (朝鮮). Вэнь-ван, глава племени Чжоу, правитель царства Чжоу еще до завоевания этим царством Иньских владений, умер в 1120 г. Таким образом, если следовать традиционной хронологии, Вэнь-ван был приблизительно на одно поколение старше Цзи-цзы. — *Н.К.*

*[32] О значении рассмотренной Ю.К. Щуцким работы Чжан Сюэ-чэна свидетельствует факт переиздания ее в 1956 г. в Китайской Народной Республике. Необходимо подчеркнуть, что Ю.К. Щуцкий первый из западных синологов должным образом оценил эту работу. — *Н.К.*

*[33] В «Чжоу ли» содержится сведение, что в древности существовали три гадательных книги: «Лянь шань», «Гуй цзан» и «Чжоу и». Первая, по «Чжоу ли», относится ко времени царства Ся (по традиционной хронологии, с 2205 г. до н.э.), вторая — царства Инь (с 1766 г. до н.э.), третья — Чжоу (с 1122 г. до н.э.). Следов первых двух книг никогда не находили, но упоминания о них, даже с некоторыми подробностями (например, какая гексаграмма в каждой из них стоит на первом месте), встречаются (например, в «Шань хай цзине»). Говорит о «Лянь шани» и «Гуй цзане» и такой авторитет, как Чжэн Сюань. Однако уже Кун Ин-да, передавая мнение Чжэн Сюаня, верившего в существование этих древних книг, тут же заявил, что для такой веры решительно нет никакой документальной почвы. — *Н.К.*

*[34] Ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 101; а также параллельный фрагмент из «Лунь юя» (III, 9) — там же. Т. 2, с. 146. — *А.К.*

*[35] Пи Си-жуй (皮錫瑞 , 1850—1908) — один из последних крупных представителей критической линии классической филологии в старом Китае, работавший в последние десятилетия Цинской империи, в годы правления Гуан-сюя (1875—1908). — *Н.К.*

*[36] В начальной главе своего трактата об «И цзине» Пи Си-жуй разбирает классическое определение трех смыслов термина *и*: 1) «легкое», 2) «изменяющееся», 3) «неизменное», — сформулированное в главном из возникших в эпоху Западной Хань (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.) «апокрифов перемен» (*и вэй* 易緯) — «Цянь цзо ду» (乾鑿度). — *А.К.*

*[37] Обращение Пи Си-жуя к этому древнему источнику очень характерно для представителей критической линии классической филологии Цинского Китая: они старались привлекать в качестве опорного материала всевозможные источники, в том числе и те, которые оставались как-то в стороне. К числу таких источников и относится «Бо ху тун» (白虎通). Китайская библиография возводит этот памятник к дискуссии, которую повели в 79 г. н.э. знатоки древней письменности по вопросам происхождения и материала «цзинов» («И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Чунь цю»), встретившись

для этой цели в Зале Белого Тигра (Бо ху гуань 白虎觀). Историк Бань Гу (32—92), записавший эту дискуссию, ввел это название в наименование книги «Бо ху тун и» (白虎通義), или, короче, «Бо ху тун». Книга эта, действительно энциклопедического характера, содержит массу самых разнообразных сведений о древности, почему ее и привлекли цинские филологи. Ее положение как бы в стороне от магистральной линии источников конфуцианства объясняется, вероятно, тем, что в ней содержится материал, имеющий отношение не только к *цзин* (經), но и к *вэй* (緯), или *чань вэй*, т.е. не только к «явной» линии конфуцианства, но и к его «сокровенной» линии, кстати сказать, совершенно не изученной европейской синологией, следовавшей за ортодоксальной версией конфуцианства. — *Н.К.* В проведенной по императорскому повелению в Зале Белого Тигра придворной дискуссии между различными направлениями каноноведения (*цзин сюэ*) победила школа новых письмен (*цзинь вэнь*), выработавшая официальную интерпретацию конфуцианства. Поэтому зафиксировавший ее в катехизисной форме «Бо ху тун» («Отчет [о дискуссии в Зале] Белого Тигра») до династии Цин (1644—1911) сам квалифицировался как канон (*цзин*), хотя в значительной мере, действительно, отражал «апокрифическую» (*вэй*) традицию. В XVIII в. в связи с развитием школы старых письмен (*гу вэнь*) научно-критическая текстология признала его неортодоксальным и отнесла к разряду «разного» (*цза цзя*), подразумевающему как энциклопедичность, так и эклектичность. — *А.К.*

*[38] Обращает на себя внимание список авторитетов, привлеченных Пи Си-жуем. Это — два историка: Сы-ма Цянь (145—86 гг. до н.э.), автор знаменитой «Истории» («Ши цзи»), и Бань Гу (32—92), главный автор не менее знаменитой «Истории ранней Ханьской [династии]» (前漢書), составление которой было начато Бань Бяо. Это — Ян Сюн, никогда не входивший в число типично конфуцианских мыслителей и признававшийся последними только как усвоивший кое-что из учения «совершенномудрого». Это — Ван Чун (27—97), также представитель далеко не основной линии конфуцианства. Данный список, как и отмеченное выше обращение к «Бо ху туну», свидетельствует о том, что представители критической линии классической филологии были в значительной мере свободны от догматизма даже в использовании источников. — *Н.К.*

*[39] Сунь Шэн (孫盛), или Сунь Ань-го (孫安國, ок. 306—378), — независимый философ, ученый, историк, основные труды которого не сохранились. — *А.К.*

*[40] Упоминание автором имени Гу Янь-у (顧炎武) заслуживает внимания. Гу Янь-у (1613—1682) является одним из зачинателей критицизма в классической филологии Цинской эпохи. Будучи, в общем, последователем сунской школы, он стремился продолжать и по возможности развивать далее ее исследовательскую линию. Он привлек в связи с этим к изучению классиков самые различные источники, критически взвешенные и оцененные. — *Н.К.* Гу Янь-у был решительным противником предшествующего неоконфуцианства, в противовес которому выдвигал на первый план «подлинное» конфуцианство в ортодоксальном истолковании эпохи Хань. — *А.К.*

*[41] Ду Цзы-чунь (杜子春, ок. 30 г. до н.э. — ок. 58 г. н.э.) — текстолог-каноновед, древнейший комментатор «Чжоу ли». — *А.К.*

*[42] Имеется в виду чжан (§) 16 «Дао дэ цзина», ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 119. — *А.К.*

*[43] Хуан-фу Ми (215—282) — философ и врач, один из основоположников теории игломоксатерапии (*чжэнь цзю*). — *А.К.*

*[44] Янь-ди — мифический древний владыка («император»), предшественник Хуан-ди. Яо — аналогичный персонаж, правивший, согласно традиционным представлениям, после Хуан-ли. Подробно см., например: *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая; *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. М., 1972. — *А.К.*

*[45] «Си цы чжуань», II, 8. В своем переводе данного фрагмента выражением «по кругу» Ю.К. Шуцкий передает смысл иероглифа *чжоу*. — *А.К.*

*[46] Хуань Тань (ок. 20 г. до н.э. — ок. 50 г. н.э.) — философ и текстолог-каноновед, критиковавший ицзинистические апокрифы как выражение суеверий. — *А.К.*

*[47] Лю Сюань (劉炫), или Лю Гуан-бо (劉光伯), — ученый времен династии Суй (VI—VII вв.), комментатор конфуцианской классики. — *А.К.*

*[48] «Средняя древность» (中古) — по представлениям, отраженным в «Си цы чжу-

ани», время, в общем охватившее период царств Ся и Инь, т.е. по традиционной хронологии, 2202—1122 гг. до н.э. По-видимому, «Си цы чжуань» имеет в виду последнюю часть этого периода — время упадка царства Инь и возвышения царства Чжоу. — *Н.К.*

*[49] «Си цы чжуань», II, 7, 11. Чжоу-синь — последний правитель династии Инь. — *А.К.*

*[50] Ма Юн (馬融 , 79—116) — философ, литератор, текстолог-каноновед, комментировавший конфуцианскую и даосскую классику. Лу Цзи (陸績 , 187—219) — философ, ученый, астроном, комментировавший «Чжоу и» и «Тай сюань цзин». — *А.К.*

*[51] Мнение Чжао Биня (趙賓) Пи Си-жуй передает, ссылаясь на его отражение в компендиуме «Чжоу и шу» (周易述 — «Изложение „Чжоу и"») цинского текстолога-каноноведа Хуй Дуна (惠棟 , 1697—1758). — *А.К.*

*[52] Вопрос о «рядовых» учениках и «самых способных» требует некоторого пояснения. В «Лунь юе» есть одно место, которое можно принимать за указание на то, что Конфуций неодинаково оценивал своих учеников.

«Ай-гун спросил: „Кого из учеников Вы считаете любящим науку?" — Учитель ответил: „Был Янь Хуй. Это он любил науку. Он не впадал в гнев. Он не совершал ошибок дважды. К несчастью, его жизнь была коротка, и он умер. Сейчас его нет. И я более не слышу, чтобы кто-нибудь любил науку"» («Лунь юй», VI, 2).

Означало ли это, что у Конфуция для Янь Хуя существовала какая-то особая «программа» обучения? Вряд ли. В «Лунь юе» указывается: «Учитель постоянно говорил о *Ши, Шу* и о соблюдении *Ли*» («Лунь юй», VII, 19), т.е. о том, что содержится в «Ши цзине», «Шу цзине» и «Ли цзи». И есть еще одно место настолько любопытное, что его следует привести целиком.

Одному из учеников Конфуция показалось, что Учитель открывает своим ученикам не все и существует нечто такое, что он передает только избранным. Ученик при этом решил, что самому главному Конфуций должен был учить собственного сына как человека, наиболее близкого к себе. Ввиду этого, встретившись с этим сыном, он спросил его:

«Есть ли что-либо особое, о чем ты слышал [от отца]?» Тот ответил: «Нет! Как-то раз Учитель стоял один. Я пробегал в это время по двору. Он спросил меня: „Ты уже учил «[Книгу] песен»?" Я ответил: „Нет еще". Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить «[Книгу] песен», у тебя не будет о чем говорить". Тогда я пошел и стал учить „[Книгу] песен".

В другой раз Учитель опять стоял один. Я пробегал в это время по двору. Он спросил меня: „Ты учил «[Книгу] правил»?" Я ответил: „Нет еще". Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить «[Книгу] правил», у тебя не будет ничего на чем стоять". Тогда я пошел и стал учить „[Книгу] правил". Вот об этих двух вещах я и слышал» («Лунь юй», XVI, 13).

Это место кажется написанным как будто специально для того, чтобы указать, что никакой особой программы для избранных учеников у Конфуция не было. — *Н.К.* Ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 151 («Лунь юй», VI, 2). — *А.К.*

*[53] Сюнь-цзы (ок. 300 — ок. 230 гг. до н.э.) — один из крупнейших китайских философов, неортодоксальный конфуцианец. Подробно см.: *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976. Приводимая Пи Си-жуем мысль Сюнь-цзы выражена в главе 27 его одноименного трактата («Сюнь-цзы», гл. «Да люэ»). — *А.К.*

*[54] «Си цы чжуань», I, 8, 12. — Высказывание в тексте повторяется. — *А.К.*

*[55] Чжэн Цяо (1102—1162) — один из неоконфуцианцев сунской школы, отличавшийся от других ее представителей особым вниманием к филологической работе над древними памятниками. — *Н.К.*

*[56] «Си цы чжуань», I, 11.

*[57] Хэ-нэй (Внутриречье) — территория в излучине реки Хуанхэ. — *А.К.*

*[58] Цзин Фан (京房 , 77—37 гг. до н.э.) — пионер внедрения идей школы новых письмен в ицзинистику и видный теоретик музыки, ученик Цзяо Янь-шоу (焦延壽 , I в. до н.э.). — *А.К.*

*[59] Тянь Хэ (田何 , III—II вв. до н.э.) — один из основоположников комментаторской ицзинистики, по прямой линии возводимой к самому Конфуцию, а позднее закрепленной школой новых письмен. Ян Шу (楊叔), или Ян Хэ (楊何 , II в. до н.э.), — ученик ученика Тянь Хэ, также написавший комментарий к «Чжоу и», который ныне утрачен. — *А.К.*

*[60] Мэн Си (孟喜 , II—I вв. до н.э.) — старший современник Цзин Фана, представитель третьего поколения учеников Тянь Хэ. Мэн Си и Цзин Фан создали космолого-нумерологическую интерпретацию «Чжоу и» с помощью натуралистической теории инь-ян как высших сил, вызывающих природные катастрофы и стихийные бедствия. При таком подходе учение об инь-ян, заключенное в «Чжоу и», приобретало важнейшее прогностическое значение и соответствующую претензию на высший социальный статус. — *А.К.*

*[61] «Ту шу» (圖書) — «чертежи и карты», или «планы и документы», — лигатура парного сочетания «Хэ ту Ло шу», обозначающая обширный комплекс нумерологических схем, производных от этих двух магических фигур, разумеется вместе с ними самими. В эпоху Сун возникло основанное на них целое нумерологическое направление — *ту шу чжи сюэ* — «учение о планах и документах». — *А.К.*

*[62] Фэй Чжи (費直 , I в. до н.э.) — основатель ицзинистического направления в духе школы древних письмен (текстов), первоначально не признанного ученой средой, но впоследствии повлиявшего на Ма Юна, Чжэн Сюаня, Ван Би. — *А.К.*

*[63] Сюнь Шуан (荀爽 , 128—190) — текстолог-канонодед, комментатор конфуцианской классики, в ицзинистике последователь Фэй Чжи. — *А.К.*

*[64] Юй Фань (虞翻 , 164—233) — текстолог-канонодед, комментатор даосской и конфуцианской классики, в ицзинистике сторонник школы новых письмен Мэн Си. Придерживаясь нумерологической (*сян шу*) позиции, он занимался координацией пространственных расположений восьми триграмм, десяти «небесных стволов», пяти элементов и т.п. — *А.К.*

*[65] «Уничтожение и нарастание» (消息) — особая система расположения двенадцати гексаграмм, в которой представлено постепенное увеличение и уменьшение в них количества черт *инь* и *ян*. — *А.К.*

*[66] «Чжоу и цань тун ци» («Триединое согласие „Чжоу и"»), или сокращенно «Цань тун ци» («Триединое согласие»), — приписываемый Вэй Бо-яну (II в.) древнейший алхимический канон, содержащий в себе даосскую интерпретацию «Чжоу и». — *А.К.*

*[67] Ван Ин-линь (王應麟 , 1223—1296) — философ и ученый, занимавшийся исторической и литературной текстологией, астрономией и географией, находившийся на высоких постах (главы приказа церемоний и цензора), разделявший субъективистское «учение о сердце» (*синь сюэ*) Лу Цзю-юаня (1139—1192) и оставивший после себя ценные собрания материалов по истории древнекитайской мысли. Результаты исследования «Чжоу и» отражены в первой цзюани его труда 困學紀聞 . — *А.К.*

*[68] Чжан Хуй-янь (張惠言 , 1761—1802) — текстолог, философ, историк, занимавший должность редактора второго разряда в академии Хань-линь, в своей научной деятельности наибольшее внимание уделявший канонам «Чжоу и» и «И ли», в осмыслении которых он опирается на Юй Фаня и Чжэн Сюаня. — *А.К.*

*[69] Чжэн Чжун (鄭衆 , ум. в 83 г. н.э.) — текстолог-канонодед, комментатор конфуцианской классики, занимавший пост главы приказа земледелия. — *А.К.*

*[70] Цай Юань-дин (蔡元定 , 1135—1198) — неоконфуцианец и ученый-эрудит, занимавшийся теорией музыки, астрономией, географией, календарными расчетами и военной наукой. В нумерологической проблематике он был компетентнее своего учителя Чжу Си и давал ему соответствующие консультации. Помимо той или иной (вплоть до возможного авторства) причастности Цай Юань-ли к созданию трактата «И сюэ ци мэн», он принимал участие в подготовке к созданию еще одной ицзинистической работы Чжу Си — «Цань тун ци као и» (參同契考異) — «Исследование разночтений „Триединого согласия"». — *А.К.*

*[71] Юань Цзи-чжун (袁機仲), или Юань Шу (袁樞 , 1131—1205), — сунский ученый, историк, литератор и крупный чиновник. — *А.К.*

*[72] Хуан Цзун-си (黃宗羲 , 1610—1695) — выдающийся философ и историк, основоположник китайской историко-философской науки, автор фундаментальных трудов по истории неоконфуцианства: «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань») и «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин»). В первом из них, в частности, помещен подробно рассмотренный Ю.К. Щуцким трактат Оу-ян Сю «Вопросы юноши к „[Книге] перемен"» («И тун-цзы вэнь»). — *А.К.*

*[73] Цзяо Сюнь (焦循 , 1763—1820) — текстолог-каноновед, математик и теоретик театра, с молодых лет увлекшийся изучением «Чжоу и», в котором использовал математические методы, и написавший «ицзинистскую трилогию» (*и сюэ сань шу*): 易通釋 «И тун ши» («Общее истолкование „Перемен"»), 易圖略 «И ту люэ» («Компендиум планов „Перемен"») и 易章句 «И чжан цзюй» («„Перемены" в параграфах и фразах»). — *А.К.*

*[74] Имеется в виду Хань Ин (韓嬰 , III—II вв. до н.э.) — ученый и высокопоставленный сановник, автор одной из принятых в эпоху Хань четырех версий «Ши цзина» («Канона стихов») и сохранившегося сборника «Хань Ши вай чжуань» — «Внешний комментарий к „Ши [цзину" в редакции] Ханя». — *А.К.*

*[75] «Цзы-Ся чжуань» (子夏傳) — «Комментарий цзы-Ся» — комментарий к «Чжоу и», приписываемый ученику Конфуция цзы-Ся (Бу Шану, 507—? гг. до н.э.). — *А.К.*

*[76] «Мэн-цзы», IV Б, 21. Подробно см.: *Карапетьянц А.М.* «Чуньцю» в свете древнейших китайских источников. — Китай: государство и общество. М., 1977, с. 46—61. — *А.К.*

*[77] Это еще одно свидетельство троичной структуры черт *гуа*. Восемнадцати монетам, представляющим в этой технике гадания все шесть черт гексаграммы, соответствует формула «Си цы чжуани» (I, 9): «Восемнадцать изменений формируют гексаграмму». — *А.К.*

*[78] При числовых значениях «орла» и «решки» — «2» и «3» — бросание трех монет может дать только четыре суммы: 6, 7, 8, 9, т.е. стандартный набор числовых символов черт гексаграммы. См. также описание обоих способов гадания — с помощью стеблей тысячелистника и монет — в Приложении к книге. — *А.К.*

*[79] В огромной литературе, выросшей за более чем тысячелетие вокруг «И цзина», явственно сложились два главных направления. Первое направление исходило из понимания «И цзина» как системы «символов» (象) и «чисел» (數); второе находило в «И цзине» «смысл» (義) и «закон» (理). При этом внутри каждого из этих главных направлений выявилось несколько разных течений. В русле первого направления одно течение относилось к «символам» и «числам» «И цзина» как к отображению структуры реального мира — природы и человеческой жизни; второе рассматривало «символы» и «числа» как законы космических сил в их действии, понимание которых давало возможность понимать настоящее и предугадывать будущее; третье течение видело в «символах» и «числах» картину развития мира. Первое течение развивалось главным образом среди ханьских ицзинистов; второе — также в ханьскую эпоху среди представителей учения о «двух силах» (*инь ян*) и «пяти элементах» (*у син*), особенно у Цзин Фана, находившего в «И цзине» даже шкалу музыкальных ладов; третье — среди некоторой части мыслителей сунской эпохи, особенно у Чэнь Ту-наня и Шао Кан-цзе (邵康節 , 1011—1077) — создавало целую математически осмысленную картину развития мира.

Второе направление также представлено несколькими течениями. Первое считало, что «И цзин» — своеобразное изложение тех же идей, которые составляют основу учения основоположников философского даосизма — Лао-цзы и Чжуан-цзы; второе усматривало в «И цзине» своего рода физику природы и основанную на ней натурфилософию; третье видело в «И цзине» отображение процесса развития человеческой культуры. Среди представителей первого течения следует прежде всего назвать Ван Би (王弼); второе течение представлено такими философами, как Чэн И-чуань (程伊川) и Чжу Си; представителем третьего может быть назван Ян Вань-ли (楊萬里 , 1124—1206). — *Н.К.*

*[80] Подробно см.: *Зинин С.В.* Мантические ритуалы *бу* и *ши* в эпоху Чунь цю (VIII—V вв. до н.э.). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1989, с. 155—172; *он же.* Из предыстории традиционной китайской науки (Две традиции). — Древний и средневековый Восток. История, филология (проблемы источниковедения). М., 1984, с. 69—81. — *А.К.*

*[81] Имеется в виду раздел «Шу цзина» (гл. 10 — 20/26) — «Шан шу» («Книга [о династии] Шан»). — *А.К.*

*[82] Автор приводит традиционную датировку правления Чэн-вана. Согласно современной реконструкции, оно могло иметь место почти на столетие позже (1024—1004 гг. до н.э.). — *А.К.*

*[83] Кан Ю-вэй (康有爲 , 1858—1927) — китайский философ, ученый, политический деятель. Подробно см.: *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй.

М., 1959; Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961, с. 105—134. — *А.К.*

*[84] Согласно современной реконструкции, установление династии Чжоу может датироваться началом XI в. до н.э. — *А.К.*

*[85] *Итō Тōгай* (1670—1736). Сю-эки кэйёку цӯкай («Общие разъяснения канона и „крыльев" „Чжоу и"»). Токио, 1916; *Найтō Торадзирō* (1866—1934). Эки-ги (Сомнительное в «[Чжоу] и»). — Синагаку. 1923. Т. 3, № 7, с. 1—16; *Хонда Нариюки.* Сина кёгаку си рон (Об истории китайского канонощедения). Киото, 1927. — *А.К.*

*[86] Итō Дзинсай (伊藤仁齊 , 1627—1705) и оба его знаменитых сына — Тōгай (東涯) и Рангу (蘭嵎, 1693—1778) — являются крупнейшими представителями так называемой «школы древней науки» (古學派), возникшей в Японии в эпоху Токугава (1600—1868), в последний, закатный период феодализма в этой стране. С этой стороны период Токугава является аналогом периода Цинской династии в Китае (1644—1911): режим, установившийся в Японии, как и режим Цинской империи, были в общем близкими формами того, что именуется феодальным абсолютизмом. При этом совершенно так же, как и в Китае, этот период — в области культурной истории — эпоха Классицизма и Просвещения.

Так же, как и в Цинском Китае, правительственные сферы Токугавской Японии объявили официальной идеологией созданную Чжу Си версию сунского конфуцианства; и так же, как в Китае, с этой всячески насаждаемой идеологией повелась общественная борьба. В Китае эта борьба велась главным образом путем филологической критики, призванной подорвать аутентичность тех древних источников, на которые опирались Чжу Си и его школа; в Японии борьба повелась двумя путями: противопоставлением чжусианству враждебного ему учения философа минского времени Ван Ян-мина (1472—1529) и демонстративного отказа опираться на что-либо, кроме самих древних источников. В последнем направлении действовала «школа древней науки»; отсюда и ее наименование. Само собою разумеется, что под таким званием фактически развивалась собственная, самостоятельная философская мысль, враждебная официальной идеологии реакционного режима Токугава.

В общей орбите «школы древней науки» линия, представленная работами Итō Дзинсая, его сыновей и последователей, занимает самостоятельное место. Для нее очень показательно особое внимание к «И цзину». Как говорится в переведенном Ю.К. Щуцким «Предисловии» Итō Дзэнсё, «И цзином» стал заниматься уже сам основатель этого направления — Итō Дзинсай, который успел, однако, написать только небольшую работу, посвященную раскрытию «древнего смысла» двух первых гексаграмм (周易乾坤古義). Монументальную работу, посвященную всему «И цзину», т.е. и основному тексту, и его «крыльям», дал сын Дзинсая — Тōгай (周易經翼通解). Издана она была сыном последнего — Дзэнсё. Кроме того, тот же Тōгай дал весьма интересную работу, посвященную анализу расхождений в различных комментариях «И цзина», появившихся в Китае (周易傳義考異). Наконец, другой сын Дзинсая — Рангу — дал две работы: одну, посвященную «вопросам ицзинистики» (易疑), другую, призванную раскрыть «основное содержание» «И цзина» (周易本旨). Все перечисленные работы заслуживают самого пристального внимания. Ю.К. Щуцкий остановился на первой, важнейшей работе — Тōгая, как наиболее полно отражающей взгляды Итō Дзинсая и его школы. — *Н.К.*

*[87] Это пересказ «Си цы чжуани» (II, 2). — *А.К.*

*[88] Это место отражает основную позицию представителей «школы древней науки»: не считаться ни с чем, кроме самого памятника. Ввиду этого они не признавали не только сунской литературы об «И цзине», но даже ханьской, т.е. фактически наиболее древней. — *Н.К.*

*[89] Очень знаменательное место! В нем явно сквозит оппозиционное отношение к существовавшему тогда режиму. Кстати сказать, эти слова следует рассматривать в связи с толкованием Тōгаем гексаграммы Гэ 革 (№ 49). — *Н.К.*

*[90] Словом «мистицизм» Ю.К. Щуцкий передает термины Лао-цзы: 虛玄 . — *Н.К.* *Сюй сюань* — букв.: «пустотное» и «таинственное». — *А.К.*

*[91] О принципе пятеричности в китайской культуре см., например: *Кобзев А.И.* О ка-

тегориях традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. М., 1982, № 1, с. 47—58; изложение теории Сунь Ят-сена см. в издании: *Сунь Ят-сен.* Избранные произведения. М., 1985. — *А.К.*

*[92] «Ши цзи», цз. 67, «Чжун-ни ди-цзы». — *А.К.*

*[93] Здесь какая-то явная неточность. Согласно исследованию С.В. Зинина, в «Цзо чжуани» описаны 58 случаев гадания *бу* (卜), из которых в 11 прямо говорится об использовании панциря черепахи (*Зинин С.В.* Мантические ритуалы, с. 169—170; *он же.* Из предыстории, с. 70). — *А.К.*

*[94] Ду Гуан-тин (杜光庭 , 850—933) — даосский мыслитель, автор многочисленных, прежде всего комментаторских произведений. — *А.К.*

*[95] «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела») и «Тун шу» («Книга проникновения»). — *А.К.*

*[96] Помимо обычной — комментаторской и некомментаторской — литературы, посвященной «И цзину», литературы, освещенной автором в предыдущей части его труда, на Востоке — в Китае, Корее и Японии — существует обширная литература совершенно другого рода, посвященная не *и сюэ* 易學 , ицзиноведению в точном смысле этого слова, а *и дуань* 易斷 — гаданию по «И цзину». Это совершенно особая отрасль литературы, выросшей вокруг «И цзина», имеющая свои традиции, свои школы, свою историю. Среди массы сочинений этого рода есть всякие — и весьма серьезные, разрабатывающие мантическую систему «И цзина», и базарные гадательные книги. Существуют также книги «открытой традиции», т.е. публикуемые в общее сведение, и книги «тайной традиции», передающиеся только, так сказать, посвященным. Подобные работы издаются и в новейшее время, причем многие из них предназначены для широкого распространения и продаются в обыкновенных книжных магазинах. Книга, которую приобрел Ю.К. Щуцкий в Японии, относится именно к такого рода изданиям. Необходимо при этом помнить, что поскольку мантическая сторона «И цзина» не подлежит ни малейшему сомнению, постольку игнорировать такую литературу при изучении «И цзина» вряд ли допустимо. Разумеется, элементы филологической критики в такой литературе отсутствуют. Но для понимания роли «И цзина» в житейской сфере важна и эта литература. — *Н.К.*

*[97] Этот порядок гексаграмм есть не что иное, как порядок Фу-си. Для его соотнесения с текстом «Чжоу и» в квадратных скобках слева от двоичных обозначений гексаграмм мы поместили их номера в порядке Вэнь-вана. — *А.К.*

*[98] Ср. данные А.М. Карапетьянца: «„Четыре качества" представляют собой два атрибутивных сочетания „изначальное (большое) жертвоприношение" и „благоприятное гадание" (знак 利 часто встречается в тексте канона в непосредственном значении „польза", но не в качестве определения).

Знак 貞 в виде ⋈ встречается почти в каждой надписи на гадательных костях. Знак 亨 , смешивавшийся на костях и бронзе со знаком 亯 и 享 , в первоначальном виде писался 合 и изображал храм предков. На гадательных костях он встречается в слияниях с циклическими знаками и 京 , 牛 („столица", „бык". — *А.К.*) (соответственно обозначая принесение в жертву быка в определенный день, в столице). Встречаются также сдвоенные ( ) и счетверенные ( ) его написания. Остальные технические термины также зарегистрированы либо на гадательных костях, либо на бронзовых сосудах.

Определительная функция 元 подчеркивается тем, что в „Туань чжуани" при цитировании этот знак всегда заменяется на 大 („большой". — *А.К.*), таким образом, здесь речь идет именно о большом жертвоприношении (точно так же 元龜 у иньцев обозначало большую, а не изначальную черепаху)» (*Карапетьянц А.М.* К проблеме структуры «И цзина». — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983, с. 56). В этой же работе А.М. Карапетьянца приведены ценные таблицы распределения «четырех качеств» и других технических терминов мантики в каноне «Чжоу и» (с. 64—70, табл. 4—10) и собран интересный материал об образуемых ими формулах. — *А.К.*

*[99] Весьма симптоматичное — 32 (т.е. половина от 64) — число гексаграмм, снабженных мантическими формулами, автор далее подвергает определенному теоретическому осмыслению. К сожалению, этого не происходит с двумя другими полученными им выразительными числами — 63 и 66. Оба они слишком подозрительно близки к общему количеству гексаграмм. При этом имеется еще один нюанс, пропущенный Ю.К. Щуцким. Здесь он не считает термин *юань* присутствующим в афоризме при гекс. № 5 Сюй (см. таблицу «Частоты мантических терминов»), тогда как в своем переводе заменяет им стоящий в оригинале иероглиф *гуан* «блестящий, светлый» (см. ч. 3 и примеч. 10 к третьему слою). Это лишний раз свидетельствует, что в тексте могла иметь место некоторая деформация указанных чисел, которые, очевидно, должны были равняться константе 64. Процедура различения формульных и неформульных мантических терминов Ю.К. Щуцким не описана. Ясно, однако, что формульными он считает лишь те из них, что стоят сразу за названием гексаграммы. Но в этом правиле есть исключения, например, отделенный неформульными иероглифами от начала, но включенный в формулу *чжэн* в гекс. № 2 Кунь и, наоборот, находящийся в самом начале, непосредственно за названием гекс. № 50 Дин, но не включенный в формулу *юань*. Допустимо, что какой-то формульный термин мог быть перемещен со своей передней позиции вглубь афоризма. Таковым, к примеру, кажется положение бинома «ли чжэн» («благоприятна стойкость») в гексаграммах № 4 Мэн, № 32 Хэн, № 33 Дунь, № 45 Цуй, № 53 Цзянь, № 59 Хуань, № 61 Чжун фу, № 63 Цзи цзи и целого четырехзнакового блока «*юань хэн ли чжэн*» («изначальное свершение, благоприятна стойкость») в гекс. № 49 Гэ, что, кстати, не согласуясь с данной исследовательской частью, Ю.К. Щуцкий явочным порядком признал в переводе, отнеся эти знаки, правда, непоследовательно, к первому слою текста (нам, однако, пришлось устранить эти подспудные отклонения от явно выраженной точки зрения ученого).

Сквозь статистику использования мантических терминов в афоризмах также брезжут какие-то закономерности. Очень подозрительно совпадение количества гексаграмм с полным формульным набором из четырех иероглифов с количеством гексаграмм вообще без таковых — в каждом из этих противоположных классов по 6 элементов. Интересно далее, что гексаграмм, афоризмы которых включают 1 или 2 мантических термина, — по 11, а гексаграмм, афоризмы которых включают 3 или 4 термина, также одинаковое количество — по 2. В целом данная проблема весьма интересна и заслуживает дальнейшего изучения. В частности, следовало бы учесть и общее количество употреблений иероглифов *юань, хэн, ли, чжэн* в первом и втором слое. И, конечно, требует теоретического анализа очевидная общая привязка мантических терминов к гексаграммной константе 64. — *А.К.*

*[100] Новые аргументы в пользу гипотезы исходной пентаграммности гексаграмм изложены в работе А.М. Карапетьянца «К проблеме структуры „И цзина"». — *А.К.*

*[101] О.О. Розенберг (1888—1919) — русский синолог и японист, наряду с В.П. Васильевым, Д.А. Пещуровым один из создателей графической системы расположения иероглифов, принятой в отечественных китайско-русских словарях. — *А.К.*

*[102] Квадратными скобками Ю.К. Щуцкий здесь и далее в переводах (ч. 3 работы) маркирует вкрапления других слоев канона, угловыми скобками — добавляемые переводчиком слова и знаки. Последнее, в частности, связано с тем, что названия четырех гексаграмм (№ 10, 12, 13, 52) входят в сам текст относящихся к ним афоризмов. Согласно Гао Хэну, в этих четырех случаях ошибочно опущены названия гексаграмм и то же самое, возможно, произошло еще с двумя гексаграммами — № 14 (Да ю) и 61 (Чжун фу), т.е. их названия (Да ю, Чжун фу) на самом деле являются первыми иероглифами соответствующих афоризмов (*Гао Хэн.* Чжоу и гу цзин тун шо, с. 12—15). Не исключено, однако, что тут имеет место не искажение текста, а особая компактная форма записи, вполне гармонирующая с общей лапидарностью памятника, — одноразовая фиксация повторяющихся элементов. Ю.К. Щуцкий в отличие от Гао Хэна во всех четырех указанных случаях счел первые иероглифы названиями гексаграмм, а не начальными словами афоризмов. Фразу же, связанную с названием гекс. № 12, он вообще признал привнесением из более позднего третьего слоя основного текста. — *А.К.*

*[103] Здесь отражено оговоренное ниже, в переводе, исправление Ю.К. Щуцкого — в оригинале не «изначальное» (*юань*), а «блестящее» (*гуан*) «свершение». — *А.К.*

*[104] В данном случае словом «жертвоприношение» переведен термин *хэн*. — *А.К.*

*[105] По-видимому, вопрос о формульном характере всех или, по крайней мере, части

приведенных афоризмов не так прост. Некоторые из них — очевидные формулы. Что же касается статистики, то она приобретает иной вид, если брать в расчет не 112 выделенных Ю.К. Щуцким фрагментов, а 64 полных афоризма. Среди них почти в половине (в 28 гексаграммах — № 4, 5, 6, 7, 13, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 32, 33, 39, 41, 42, 43, 45, 47, 52, 53. 54, 56, 57, 59, 61, 63, 64) присутствуют те или иные из 11 повторяющихся фраз. — *А.К.*

*[106] Ю.К. Щуцкий имеет в виду «Сю-эки сякуко» (周易釋故) — работу Мацуй Расю, ученика Масэ Тюсю (眞藝中州 , ум. в 1817 г.), одного из крупнейших ицзинистов феодальной Японии, считавшего, что известный текст «И цзина» представляет невероятное нагромождение весьма различных элементов, попавших в него в разное время из разных источников, и поставившего своей целью «вернуться к древнему „И цзину"» (復古易經). Вместе с тем Масэ Тюсю уделял много внимания мантической стороне памятника и создал в этой области свою особую школу. Работа Мацуй Расю является, как и говорит сам ее автор, только изложением идей его учителя. И учитель, и ученик оставили после себя целую серию работ об «И цзине». — *Н.К.*

*[107] Ху И-гуй (XIII в.) — текстолог-кановед, продолжатель комментаторской традиции Чжу Си, автор 周易本義附錄纂疏 («Основной смысл „Чжоу и" с дополнительными заметками и сводными толкованиями») и 周易啓蒙翼傳 («„Крылья" — комментарии к „Просвещению темных относительно „Чжоу и"»). — *А.К.*

*[108] Цитируется «Чжун юн» (§ 1). Ср.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 119. — *А.К.*

*[109] *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922. — *А.К.*

*[110] Следует помнить, что Ю.К. Щуцкий говорит о китайском языке времени «И цзина», т.е. древнем языке, и притом о той его форме, которую некоторые европейские синологи именуют «архаической». — *Н.К.* О формах и особенностях древнекитайского языка см.: *Крюков М.В., Хуан Шу-ин.* Древнекитайский язык. М., 1978. — *А.К.*

*[111] При чтении этой части работы Ю.К. Щуцкого читатель должен учитывать, что исторические взгляды автора целиком определялись состоянием исторической науки того времени, когда писалась работа, т.е. 20—30-х годов. Тогда историками Китая — и в самом Китае, и на Западе — считалось, что период Чжоу есть уже эпоха феодализма. Только очень немногие позволяли себе не соглашаться с этим, полагая, что правильнее рассматривать общественный строй Китая времен Чжоу, во всяком случае в XII—XIII вв. до н.э., как рабовладельческий. Как известно, сейчас уже об этом не спорят. Как ученые Китая, так и наши историки-китаисты единодушно считают этот период рабовладельческим. Ю.К. Щуцкий, не будучи историком, в своих представлениях об истории Китая целиком зависел от концепций, в его время господствовавших в исторической науке. Мы сохраняем этот раздел, поскольку в нем есть и полезные части, как, например, список социальных терминов, встречающихся в «И цзине», перечень исторических фактов, связанных с «И цзином», хотя с толкованием этих терминов и фактов, предложенным Ю.К. Щуцким и теми, на кого он ссылается (например, Масперо), согласиться при нынешнем состоянии науки никак нельзя. Если принять, вслед за Ю.К. Щуцким, VIII—VII вв. до н.э. временем сложения «И цзина», следует считать, что этот памятник относится к эпохе рабовладельческого строя и притом даже ранней его фазы. — ***Н.К.*** В настоящее время благополучно преодолено отмеченное Н.И. Конрадом единодушие историков-китаистов (кстати сказать, существовавшее лишь в СССР и КНР в рамках более общего идейного единства) и позиция Ю.К. Щуцкого вновь выглядит вполне приемлемой. О формационном характере эпохи возникновения «Чжоу и» см. работы Л.С. Васильева и В.П. Илюшечкина. Ср. также: *Го Мо-жо.* О времени создания «Книги перемен» («Чжоу и»); *он же.* Бронзовый век. М., 1959, с. 88—122. — *А.К.*

*[112] Ср.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 119; Т. 1, с. 164, 173. — *А.К.*

*[113] Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 148. — *А.К.*

*[114] Как мы детально показали во вводной статье, Ю.К. Щуцким учтены не все случаи гадания по «Чжоу и», описанные в «Цзо чжуани». Кроме того, он вообще неточно выразился. Приведенный ниже реестр показывает, что Ю.К. Щуцкий имел в виду отнюдь не только случаи гадания по «Книге перемен», но любые ее упоминания (см. позиции 6, 7, 11, 12, 14, 15). Соответствующие уточненные данные в табличном виде представлены в работах С.В. Зинина: «Отражение „И цзина" в „Цзо чжуани" и концепция перемен» (с. 59, 60, табл. 1, 2) и «Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю (VIII—V вв. до н.э.)» (с. 170, 171, табл. 3, 4). Сопоставление с этими данными показывает, что

Ю.К. Щуцкий учел все шесть случаев немантического упоминания «Чжоу и» в «Цзо чжуани» и пропустил три описания там гадания с помощью гексаграмм (Си-гун, 25-й г. — 635 г. до н.э.; Чжао-гун, 5-й г. — 537 г. до н.э.; Чжао-гун, 12-й г. — 530 г. до н.э.). Повторим также, что Ю.К. Щуцкий не привлек к рассмотрению аналогичный материал из «Го юя». — *А.К.*

*[115] Описанным случаям соответствуют следующие датировки в самом тексте «Цзо чжуани»: 1) Чжуан-гун, 22-й г., 2) Минь-гун, 1-й г., 3) Минь-гун, 2-й г., 4) Си-гун, 15-й г., 5) Си-гун, 15-й г., 6) Сюань-гун, 6-й г., 7) Сюань-гун, 12-й г., 8) Чэн-гун, 16-й г., 9) Сян-гун, 9-й г., 10) Сян-гун, 25-й г., 11) Сян-гун, 28-й г., 12) Чжао-гун, 1-й г., 13) Чжао-гун, 7-й г., 14) Чжао-гун, 29-й г., 15) Чжао-гун, 32-й г., 16) Ай-гун, 9-й г. Ср. также описание случаев гадания среди этих ситуаций: *Зинин С.В.* Мантические ритуалы **бу** и **ши**, с. 159—161. — *А.К.*

*[116] Таблицы С.В. Зинина с очевидностью демонстрируют, что, согласно «Цзо чжуани», «Канон перемен» использовался в государствах этноса хуа-ся (Цзинь, Чэнь, Ци, Лу, Вэй) и лишь в одном «варварском» государстве Цинь. Статистически последнее уступает всем остальным государствам — описано всего лишь одно произведенное в нем гадание по «Чжоу и» (Си-гун, 15-й г.). Поэтому вывод Ю.К. Щуцкого об особенно сильном распространении там «Чжоу и» — плод какого-то недоразумения. Но зато совершенно справедливо данное заключение относительно государства Цзинь. В разбираемом материале оно выделяется более чем явно. Из 19 указанных случаев использования «Чжоу и» почти половина — семь случаев — зарегистрированы в Цзинь. Даже главное для «Цзо чжуани» государство Лу оказывается вторым по этому параметру, в нем соответствующих эпизодов — примерно вдвое меньше, а именно четыре. В «Го юе» же вообще все три гадания привязаны к Цзинь. Отрицание особой роли Цинь в распространении и возможном происхождении «Чжоу и» усиливает аргументацию Ю.К. Щуцкого против гипотезы Эндō Такахисы о создании памятника в Центральной Азии, ибо к последней из названных государств ближе всего было Цинь, и не только территориально, но и этнически, и культурно. В свою очередь, выделение цзиньского очага подчеркивает предложенную Ю.К. Щуцким оппозицию «Канона перемен» даосским произведениям, поскольку в Цзинь входили северные земли территории хуа-ся, а даосизм происходил с «варварского» юга, из государства Чу. Данная генетическая оппозиция особенно любопытна в сопоставлении с выясняемой ныне близостью более поздней, комментаторско-философской части «Чжоу и», т.е. прежде всего «Си цы чжуани», к «Дао дэ цзину». — *А.К.*

*[117] «Основной комментарий» (*бэнь чжу*) — следующий за изображением гексаграммы комментарий, в котором указываются составляющие ее триграммы. — *А.К.*

*[118] Т.е. «Традиция суждений» — «Туань чжуань». — *А.К.*

*[119] На самом деле эта мантическая формула присутствует как минимум в пяти гексаграммах: № 1 Цянь (Творчество), № 3 Чжунь (Начальная трудность), № 17 Суй (Последование), № 19 Линь (Посещение), № 25 У ван (Беспорочность). Кроме того, с добавочным определением последнего термина она входит в афоризм гекс. № 2 Кунь (Исполнение), а также имеется во втором слое текста гекс. № 49 Гэ (Смена). — *А.К.*

*[120] Имеются в виду начальные фразы «Туань чжуани» к гекс. № 1 и 2, в которых Цянь и Кунь определяются термином *юань*. — *А.К.*

*[121] По-видимому, словом «Полнота» Ю.К. Щуцкий здесь перевел название гекс. № 25 У ван (в его обычном переводе — «Беспорочность»), поскольку данное иероглифическое сочетание (*у ван*) может быть понято как двойное отрицание, нечто вроде «отсутствия отсутствия». — *А.К.*

*[122] По-видимому, не вполне точный перевод. Словом «Решение» Ю.К. Щуцкий перевел сочетание *туань цы*, которое, надо полагать, означает «афоризмы „Туань [чжуани]"» и относится не к предыдущему, а к последующему тексту. Действительно, «Туань чжуань» к гекс. № 1 Цянь начинается с определения «изначального» (*юань*) как «великого» (*да*). Термин *юань* переведен Ю.К. Щуцким сначала как «великое», а затем как «начало». — *А.К.*

*[123] Первая глава «Шу цзина» — «Яо дянь» («Уложение Яо»). — *А.К.*

*[124] В переводе А.А. Штукина — «Встреча невесты». См.: Ши цзин. М., 1987, с. 24. — *А.К.*

*[125] Видимо, речь идет о «Ли цзи» («Записках о благопристойности») — каноне обрядности, начинающемся с запрета непочтительности. — *А.К.*

*[126] Первая запись в «Чунь цю» датирована весной 722 г. до н.э. — *А.К.*

*[127] Китайский новый год начинается вместе с весной. — *А.К.*

*[128] В первой же записи «Чунь цю» говорится о действиях правителя государства Лу — Инь-гуна. — *А.К.*

*[129] «Туань чжуань» к гекс. № 1 и 2. — *А.К.*

*[130] «Уложение Шуня» («Шунь дянь») — вторая глава «Шу цзина», в которой, в частности, говорится о «начальном дне» (*юань жи*). — *А.К.*

*[131] «Начальный год» (*юань нянь*) — первый год правления гуна в «Чунь цю». — *А.К.*

*[132] Цитируется «Вэнь янь чжуань». — *А.К.*

*[133] «Чу цы» («Чуские строфы») — поэтическая антология IV—III вв. до н.э., содержащая в основном произведения Цюй Юаня (ок. 340 — ок. 278 гг. до н.э.). См.: *Цюй Юань.* Стихи. М., 1954. — *А.К.*

*[134] «Си цы чжуань», I, 12. — *А.К.*

*[135] Более точный перевод: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа — для того, чтобы дойти до конца в предопределенном». Словом «идея» Ю.К. Щуцкий перевел иероглиф *ли* — «принцип, резон». Некорректность данной идентификации ныне может считаться вполне установленной. Подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия, с. 147—150, 92—96. — *А.К.*

*[136] Су Чжэ (в другом чтении — Чэ), 1039—1112 — литератор и мыслитель, сын Су Сюня (1009—1065) и брат Су Ши (1036—1101), вместе с которыми он был причислен к «восьми великим мужам эпох Тан и Сун». — *А.К.*

*[137] Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 154. — *А.К.*

*[138] Цитируется самое начало «Шо гуа чжуани» (§ 1). — *А.К.*

*[139] В «Сюнь-цзы» «Чжоу и» («И») цитируется трижды: в гл. 5 приведен афоризм к четвертой черте гекс. № 2 Кунь (Исполнение), в гл. 27 упомянута гекс. № 31 Сянь (Взаимодействие) и процитирован текст комментария «Туань» к ней, а далее приведен афоризм к первой черте гекс. № 9 Сяо чу (Воспитание малым). — Сюнь-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 2, с. 53, 326, 328. — *А.К.*

*[140] «Псевдо-Чжуан-цзы» — главы второго («внешнего», гл. 8—22) и третьего («смешанного», гл. 23—33) разделов трактата «Чжуан-цзы», видимо, не принадлежащие кисти самого Чжуан-цзы. «Чжоу и» («И») упоминается в трактате дважды — в гл. 14 и 33. — Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, с. 209, 315; Древнекитайская философия. Т. 1, с. 284. — *А.К.*

*[141] «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени господина Люй») — энциклопедический трактат III в. до н.э. «Чжоу и» («И») в нем, как и в почти синхронном «Сюнь-цзы», цитируется трижды: в гл. 6 цзюани 13 приводится тот же, что и в «Сюнь-цзы», афоризм к первой черте гекс. № 9; в гл. 1 цзюани 15 дан афоризм к четвертой черте гекс. № 10 Ли (Наступление), а в гл. 4 цзюани 20 — афоризм к четвертой черте гекс. № 59 Хуань (Раздробление). — Люй-ши чунь-цю. — Чжу цзы цзи чэн. Кн. 6, с. 134, 161, 264. Помимо указанного совпадения, примечательно также, что во всех случаях цитирования *сяо цы* в «Сюнь-цзы» и «Люй-ши чунь-цю» эти афоризмы оказываются относящимися либо к первой, либо к четвертой черте. Возможно, тут отражена приоритетность начальной черты триграммы, поскольку первая и четвертая черты являются начальными соответственно для нижней и верхней триграмм, что, в свою очередь, свидетельствует о внимании авторов того времени к делению гексаграмм на триграммы. По-видимому, подтверждает данное предположение и упоминание в «Сюнь-цзы» гекс. № 31 Сянь (Взаимодействие), рассматриваемой в связи с вопросом о супружестве как союз нижней «мужской» триграммы Гэнь (образ — гора) и верхней «женской» Дуй (образ — водоем). Триграммы Гэнь и Дуй оппозиционно-комплементарны друг другу и в системе Фу-си, и в системе Вэнь-вана. — *А.К.*

*[142] Словами «тайна» и «тайное» Ю.К. Щуцкий перевел иероглиф *сюань*, имеющий следующие значения: «черный, черно-бурый, черно-красный, небесный, северный, далекий, таинственный, тайный, сокровенный, глубокий, чудесный, удивительный, загадочный, мистический, метафизический, запредельный». Статус философского термина он обрел благодаря использованию в самом начале «Дао дэ цзина» (чжан 1, ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 115). — *А.К.*

*[143] Букв.: «Инь и ян — двоичное и троичное», — парафраз формулы «Шо гуа чжуани» (1): «Троица — небо, двоица — земля». — *А.К.*

*[144] «Миры» (*фан* 方), «страны» (*чжоу* 州), «царства» (*бу* 部), «домы» (*цзя* 家) — технические термины Ян Сюна, обозначающие четыре позиции тетраграммы.

Под «троичной развернутостью» имеется в виду использование трех основных черт, символизируемых числами 1, 2, 3. Все возможные комбинации трех черт в четырех позициях образуют «девять девяток» тетраграмм, т.е. 81 «главу» (*шоу* 首). — *А.К.*

*[145] Букв.: «Строфы, подымая множество главных вервий (*ган*) [сетей], сплетают (*цзун*) имена». Комментарий Сы-ма Гуана (1019—1096) к этому пассажу гласит: «81 глава определяет свои имена (*мин*) и разделяет свои смыслы, приводя к ясному различению, [ибо] „когда сети (*ван*) зиждутся на главных вервиях, [тогда] имеется упорядоченность и нет путаницы"» (Тай сюань цзин. Тайбэй, 1962, цз. 1, с. 16 [Сы бу бэй яо]). В своем комментарии Сы-ма Гуан цитирует «Шу цзин» (гл. 16 «Пань-гэн», ч. 1. См.: Шан шу. — Ши сань цзин. Кн. 3, с. 306). Запечатленное в «Тай сюань цзине» и акцентированное Сы-ма Гуаном осмысление состоящего из имен текста с помощью образа рыболовной сети восходит к более древним временам. Например, оно встречается у мыслителя IV в. до н.э. Шэнь Бу-хая: «Имена суть главные вервия [всеобъемлющей сети] неба и земли, суть верительные бирки (*фу*) совершенномудрых мужей. Если растянуть главные вервия [всеобъемлющей сети] неба и земли и использовать верительные бирки совершенномудрых мужей, то в свойствах (*цин*) тьмы вещей не будет ничего сокрывшегося» (цит. по: *Creel H.G.* Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago—London, 1974, с. 347—348). Содержащаяся у Ян Сюна прямая квалификация текста именно как девятеричной сетки также вполне канонична, поскольку нормативная девятеричность рыболовной сети зафиксирована, например, в таком древнем и авторитетном каноне, как «Ши цзин» (I, XV, 6: «С девятью кошелями поставлена сеть». — Ши цзин. М., 1987, с. 124), и в первом в Китае толковом словаре «Эр я» III—II вв. до н.э. (Эр я. — Ши сань цзин. Кн. 38, цз. 5, гл. 6, с. 181). — *А.К.*

*[146] Переводу «пребывают сполна» в оригинале соответствует сочетание иероглифов *сянь* (название гекс. № 31) и *чжэн* (мантический термин «стойкость»). — *А.К.*

*[147] «Пять благословений» и «шесть крайностей» — это «пять [видов] счастья» (*у фу*) и «шесть пределов [несчастья]» (*лю цзи*), о которых говорится в девятом разделе-чоу «Хун фаня». Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 111. За данной строфой Ян Сюна следует текст из восьми иероглифов, пропущенный в переводе Ю.К. Щуцкого. Он гласит: «[Когда] восхождение и нисхождение взаимосвязаны, // Тогда [все] пронизывает стойкость (*чжэн*)». — *А.К.*

*[148] Буквальный перевод: «[Продольные линии] основы (*цзин*) имеют [направления] на юг и на север, [поперечные линии] утка (*вэй*) имеют [направления] на запад и на восток». Это пространственное осмысление терминологической оппозиции *цзин—вэй* («основа—уток», «канон—апокриф») восходит к древней мироописательной схеме, представляющей вселенную в виде своеобразного текста (*вэнь*) с сетчатой квадратно-девятеричной структурой. Так, в «Го юе» (цз. 3, «Чжоу юй», ч. 3) сказано: «Небо шестерично, земля пятерична. Эти числовые [характеристики] постоянны. [Продольные линии] основы (*цзин*) касаются неба, [поперечные линии] утка (*вэй*) касаются земли. Ненарушенные основа и уток представляют собой символ *вэнь*» (Го юй. Шанхай, 1958, с. 33. Ср.: Го юй. М., 1987, с. 60). Аналогичный взгляд выражен в «Цзо чжуани» (Чжао-гун, 28-й г.): «Представление Поднебесной в [линиях] основы и утка называется *вэнь*» (Ши сань цзин. Кн. 32, с. 2124). — *А.К.*

*[149] «Шесть переходов» — вольный перевод термина *лю цзя* 六甲, обозначающего здесь или шестизвездное созвездие *Лю цзя* (часть Жирафа), входящее в центральную небесную область (Пурпурный дворец — *Цзы гун*), или шестидесятеричный временной цикл («шесть цзя» — это его числа 1, 11, 21, 31, 41, 51). — *А.К.*

*[150] Доу (Ковш) — это, по-видимому, обозначение здесь созвездия Большая Медведица (*Бэй доу* — Северный Ковш), игравшего важнейшую роль в китайской науке о небе. У Сы-ма Цяня в «Трактате о небесных явлениях» сказано: «Созвездие Доу („Ковш") — это колесница [небесного] императора, она движется в центре и управляет четырьмя сторонами [небес]. Разделение Темного *инь* и Светлого *ян* начал, установление четырех сезонов, соразмерение действий пяти стихий, смена периодов и градусов неба, утверждение всех основ — все это связано с созвездием Доу» (*Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 4, М., 1986, с. 115—116). Не исключено также, что в многосмысленном сочинении Ян Сюна подразумевается и другой небесный Ковш (Доу) — первое созвездие (шестизвездная часть Стрельца) Северного дворца (*Бэй гун*) и включающий его одноименный сектор неба из системы 28 «станций» (*сю*). Данное созвездие играет определяющую роль

в установлении фундаментального 12-летнего цикла (см. там же, с. 122, 259). В том же трактате Сы-ма Цяня сказано, что это «созвездие Доу („Ковш") служит Великим залом совершенства» (там же, с. 128). Слова Ян Сюна о Солнце, «идущем навстречу [небесному] Ковшу», подразумевают противоположное друг другу по направленности движение Солнца и звезд по видимому небу. — *А.К.*

*151 Словом «пребывание» переведен мантический термин *чжэн* («стойкость»). — *А.К.*

*152 Выражению «во благо» в оригинале соответствует мантический термин *ли* («оформление, определение, благоприятность»). — *А.К.*

*153 В оригинале слову «звезда» соответствует астроним Куй (Черпак), обозначающий одну первую или четыре первых звезды Большой Медведицы. — *А.К.*

*154 Словом «силы» здесь и в следующей тетраграмме (строфа 1) переведен иероглиф *дэ* — «качество, благодать, добродетель». — *А.К.*

*155 Буквальный перевод: «Пневма и телесная форма противополагаются» (*Ци син фань*). Словом «веяние» Ю.К. Щуцкий здесь систематически переводит иероглиф *ци* («пневма»). — *А.К.*

*156 «Создания» — букв.: «вещи» (*у*). — *А.К.*

*157 «Нетерпимость» — букв.: «невзаимность» (*бу шу*). Конец данной «разгадки», вероятно, утрачен. — *А.К.*

*158 «Полярной звезде» в оригинале соответствует рассмотренный в примеч. *153 астроним Куй. — *А.К.*

*159 Словом «проникнешь» переведен мантический термин *хэн* («проницание, свершение, развитие»). — *А.К.*

*160 По-видимому, здесь также имеет место некоторая порча текста. — *А.К.*

*161 Цзяо Гун (焦 贛), т.е. Цзяо Янь-шоу (I в. до н.э.), — представитель мантического направления ицзинистики. Ныне существует предположение, что трактат «И линь» был написан не им, а Чуй Цжуанем (崔 篆 , I в. до н.э. — I в. н.э.). — *А.К.*

*162 «Гуань-инь-цзы» — классический даосский трактат, относимый традицией ко временам Лао-цзы, но, по-видимому, когда-то утраченный и в своем нынешнем виде написанный в VII—X вв. См. перевод выдержек из него в книге «Афоризмы старого Китая» (М., 1988, с. 39—46). — *А.К.*

*163 Цзун-ми (宗密 , 780—841) — один из крупнейших деятелей секты хуа-янь-цзун (華嚴宗) в Китае, представитель той линии ее доктрины, которая утвердила нераздельность «учения» 教 и «медитации» 禪 . Наиболее популярная из его работ — трактат «О человеке» (原人論). — *Н.К.* О Цзун-ми и перевод гл. 1 его трактата см.: *Торчинов Е.А.* Буддийский философ о конфуцианстве и даосизме. — Двадцать первая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1990, с. 154—161. — *А.К.*

*164 Разбор и перевод шести трактатов (по выражению Ю.К. Щуцкого, эссеев) Су Сюня, посвященных «шести канонам», был осуществлен В.М. Алексеевым в опубликованной в 1945 г. работе «Утопический монизм и „китайские церемонии" в трактатах Су Сюня (XI в.). Из истории борьбы конфуцианства с революционной идеологией». Эта работа была переиздана в 1978 г. в кн.: *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978, с. 386—414. Перевод и интерпретация В.М. Алексеевым трактата об «И [цзине]» (там же, с. 403—405) существенно отличается от предложенного Ю.К. Щуцким. По замечанию В.М. Алексеева, «все эти эссеи заканчиваются обычно переходом одного в другой, причем эти переходы своею оригинальною логикой пленяли китайских комментаторов на протяжении восьми с лишним столетий» (там же, с. 403, примеч. 13). Су Сюнь нетривиально поставил первым трактат о «Ли [цзи]», а следом за ним трактат об «И [цзине]», пояснив в «оригинальном переходе», что второй призван «божественно» обосновывать наставление, содержащееся в первом (там же, с. 403). — *А.К.*

*165 «Ту шу цзи чэн», или «Гу цзинь ту шу цзи чэн» 古今圖書集成 («Полное собрание древних и современных планов и писаний»), — колоссальная, в 10 000 цзюаней, энциклопедия, составленная в 1725 г. — *А.К.*

*166 Словом «Обряды» переведен иероглиф *ли* («благопристойность, этикет, ритуал»), обозначающий у Су Сюня одновременно и соответствующую реальность, и ее отражение в каноне «Ли». Точно так же обстоит дело и с термином *и*, означающим «перемены» и «Перемены». — *А.К.*

*167 Из путешествия по Китаю в 1907 г. В.М. Алексеев вынес следующее впечатле-

ние: «Видел мальчугана девяти лет, читавшего „И цзин". Такое не часто бывает!» (*Алексеев В.М.* В старом Китае. М., 1958, с. 216). — *А.К.*

*[168] Ср. описание В.М. Алексеевым аналогичного гадания в храме медицинских божеств: «Перед богом — чаши с гадательными жребиями-палочками, носящими номера серий и порядка. Гадающий становится на колени перед божницей, молится про себя, затем встряхивает чашу и вынимает палочку-жребий. Монах или слуга при храме смотрит в книгу, где выписано все, что положено будто бы духом каждому жребию, в том числе и лекарственные рецепты, и читает это гадающему. Впрочем, если при храме имеются отпечатанные экземпляры оракула, то за некую мзду всякий может купить его, чтобы читать прорицания дома» (*Алексеев В.М.* В старом Китае, с. 85—86). — *А.К.*

*[169] Подобная оценка данной техники гадания неточна. Важнейшее для «Чжоу и» понятие «перемены» отнюдь не сводится к мантической идее трансформации одной гексаграммы в другую при выпадении того или иного количества «старых» (изменяющихся) черт, оно гораздо шире. Кроме того, во-первых, и в этой технике гадания выпадение даже одной «старой» черты вовсе не обязательно, т.е. конечным результатом, как и при «уличном» способе, может быть получение единственной гексаграммы, а во-вторых, существуют, по-видимому столь же древние и почтенные, мантические процедуры, в которых получение одной гексаграммы является принципом, что мы продемонстрировали во вводной статье. В комментируемом суждении Ю.К. Щуцкого проявился его общий негативизм по отношению к мантико-практической стороне «Чжоу и», которой он решительно предпочел философско-теоретическую сторону. — *А.К.*

*[170] О терминах *гэ* и *гэ-мин* подробно см.: *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. — Китайские социальные утопии, с. 61—71; *Крушинский А.А.* Смысл выражения «гэ-мин» в современных политических текстах. — Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1980, с. 199—205. — *А.К.*

*[171] Несколькими годами позже Чан Кай-ши (1887—1975) писал: «Пять тысяч лет назад китайская нация создала самое себя на Азиатском материке. Другие государства, основанные пять тысяч лет назад, ныне сохранились лишь в исторических упоминаниях» (цит. по: *Сухарчук Г.Д.* Социально-экономические взгляды политических лидеров Китая первой половины XX в. М., 1983, с. 78). Там же (с. 76—110) см. об общей идейной позиции этого лидера Гоминьдана. — *А.К.*

*[172] Как теперь хорошо известно, данное пророчество Ю.К. Щуцкого оправдалось лишь частично — в маоцзэдуновской КНР. Современное отношение к «Чжоу и» и в Китае, и в Японии, и на Западе, и в России отлично от того, что автор назвал «правильным», хотя вполне вероятно, что так прямолинейно высказаться ему пришлось лишь в силу понятных исторических обстоятельств. — *А.К.*

*[173] В квадратные скобки, помимо первого слоя, Ю.К. Щуцкий здесь заключил и некоторые мантические термины второго слоя, т.е. входящие не в формулы, а в афоризмы. Мотивы этой акции нигде не объяснены. Непонятно и основание выделения тех, а не иных терминов. По-видимому, автор просто не сумел довести до конца определенную исследовательскую процедуру, конечная цель которой состоит в установлении точных значений и роли всех мантических терминов, разделение которых на формульные и неформульные все-таки остается достаточно зыбким (ср. примеч. *99), хотя разница между первой и второй позицией представлялась Ю.К. Щуцкому настолько серьезной, что он даже находил возможным по-разному переводить в них один и тот же иероглиф *хэн*: в формуле — как «свершение», в афоризме — как «свершение», «развитие», «жертвоприношение». Такое различение аналогично переводу бинома *цзюнь цзы*: во втором слое — словом «княжич», в третьем — сочетанием «благородный человек». Мы устранили указанную непоследовательность в маркировке текста на основании ясно выраженной позиции в исследовательской части труда Ю.К. Щуцкого (ч. 2, гл. I), заключив в квадратные скобки только отнесенное там к первому слою. — *А.К.*

*[174] В статистических данных и таблицах, приведенных в исследовательском разделе работы (ч. 2, гл. I), Ю.К. Щуцкий исходит из того, что в тексте оригинала здесь стоит иероглиф *гуан* («блестящий»), однако в переводе отражает его замену мантическим термином *юань* («изначальный»). — *А.К.*

*[175] Здесь и далее в круглых скобках мы поместили альтернативные переводы названий гексаграмм, встречающиеся в работе Ю.К. Щуцкого. То же самое мы сделали выше — в переводе первого слоя и ниже — в переводе третьего слоя. — *А.К.*

*[176] В данном тексте один и тот же иероглиф *ли* («наступление, поступь, наступить») переведен Ю.К. Щуцким дважды — словами «Наступление» и «наступи на», поэтому последнее выражение мы взяли в угловые скобки. Дело в том, что, как мы уже отмечали выше, у некоторых гексаграмм название совпадает с первым иероглифом афоризма. Гао Хэн полагает, что в этих случаях произошла утрата названий. Ю.К. Щуцкий, по-видимому, считал иначе. Он нигде не выразил сомнения в сохранности какого-либо названия гексаграммы, а в четырех подобных случаях поступил двояким образом. У гекс. № 10 и 52 он продублировал название глагольной формой с предлогом в афоризме, а у гекс. № 12 и 13 зафиксировал в переводе только название. В свою очередь, последние два случая Ю.К. Щуцкий трактовал по-разному. Связанную с названием гекс. № 12 часть афоризма из трех иероглифов (*чжи фэй жэнь* — «ему — неподходящий человек») он счел более поздней вставкой фрагмента текста другого (третьего) слоя и другой гексаграммы (№ 8, III), а потому изъял из перевода. В гекс. же № 13 он адекватно отразил оригинал, показав связь названия с двумя следующими иероглифами (*юй е* — «на полях»). Однако в вышеприведенных переводах первого слоя и афоризмов второго слоя (ч. 2, гл. I) Ю.К. Щуцкий название данной гексаграммы («Тун жэнь» — «Родня», или «Единомышленники») включил одновременно и туда и сюда, т.е. поступил точно так же, как с гекс. № 10 и 52. Курсивное выделение фразы «[Родня] на полях», вероятно, призвано было продемонстрировать связанные с ней сомнения. С учетом всех названных обстоятельств и по аналогии с переводом гекс. № 10 и 52 мы в афоризме к гекс. № 13 продублировали в угловых скобках ее название. — *А.К.*

*[177] Перестановка частей текста Ю.К. Щуцким не обозначена и не объяснена. Номера фрагментов в соответствии с оригиналом поставлены нами. — *А.К.*

*[178] Отсутствующее в оригинале слово «счастье» мы заключили в угловые скобки. Его появление здесь непонятно. Далее, в примеч. 37 к третьему слою Ю.К. Щуцкий сообщает, что оно — конъектура Мацуй Расю, с которой нельзя согласиться, и не отражает ее в переводе третьего слоя (включающем и второй слой). — *А.К.*

*[179] В переводе первого, второго и третьего слоя название гекс. № 18 Гу передано у Ю.К. Щуцкого словом «Исправление», а в интерпретационной части — сочетанием «Исправление порчи». На самом деле, если подобное можно допустить, то только поменяв местами эти русские эквиваленты, поскольку иероглиф *гу* означает именно «порчу», а противоположное по смыслу «исправление» — результат интерпретации. Как «Порча» и ничто другое осмыслялось название гекс. № 18 в ближайших по времени древних текстах, например, в «Цзо чжуани» (Чжао-гун, 1-й г.; ср. неточный, но передающий основную идею перевод в кн.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 11). Поэтому мы везде восстановили передающее прямой смысл иероглифа *гу* слово «порча», а «исправление» поместили в скобки, указывающие на его интерпретационную привнесенность. — *А.К.*

*[180] Из данной перестановки следует, что сочетание «благоприятна стойкость», как и «свершение», должно считаться входящим в мантическую формулу. И это, кстати, подтверждено расстановкой квадратных скобок. Однако в статистических таблицах и переводе первого слоя (ч. 2, гл. I) Ю.К. Щуцкий исходил из традиционного, не подвергнутого перестановке, расположения иероглифов в тексте и считал мантическую формулу состоящей лишь из одного знака *хэн* («свершение»). — *А.К.*

*[181] В оригинале: «Изначальное счастье. Свершение». Здесь Ю.К. Щуцкий не оговорил произведенное исправление (скобки — наши), но сделал это в примеч. 108 к переводу третьего слоя. Однако принятие подобного исправления влечет за собой необходимость признания «изначального свершения» в качестве мантической формулы, чего исследователь не сделал ни в этом месте, ни выше, в статистических таблицах и переводе первого слоя (ч. 2, гл. I). — *А.К.*

*[182] Тут в переводе была явная ошибка: «[Уже конец]. Малому — свершение; благоприятна стойкость», — которую мы исправили, исходя не только из оригинала, но и из дублирующих переводов самого Ю.К. Щуцкого, относящихся к первому и третьему слою. — *А.К.*

*[183] В данном случае, отталкиваясь от зафиксированного в словаре «Шо вэнь» этимологического (или псевдоэтимологического) значения «вкушать», Ю.К. Щуцкий перевел иероглиф *цзи* словом «подчиниться». В другом месте (гекс. № 50, II) он переведен иным, передающим стандартное значение глаголом «достигнуть». Однако, согласно Гао Хэну, в последнем случае его следует понимать именно в специфическом значении «вкушать, кормить»: «... Не смогут меня накормить». — *А.К.*

*[184] Букв.: «Войско располагается налево». В переводе Дж. Легга и Р. Вильгельма: «Войско отступает». Свое понимание текста Ю.К. Щуцкий обосновал ссылкой на фрагмент «Цзо чжуани» (Чжуан-гун, 3-й г., зима), где разъясняется смысл иероглифа 次 в соответствующей указанному времени фразе «Чунь цю». Согласно комментарию «Цзо чжуани», 次 — это военный термин, означающий привал с более чем двумя ночевками. Отсюда можно заключить, что афоризм «И цзина» имеет в виду то, что войско разбивает лагерь для продолжительного привала на левом (считавшемся наиболее безопасным) склоне возвышенности или горы. — *А.К.*

*[185] В зависимости от возможных (указанных в примеч. 36) замен иероглифа *пан* (*пэн*) 彭 («роскошь») иероглифом *ван* 尪 («уродство»), *пэн* 朋 («друг, пара», «связка [двух или пяти раковин, черепашьих панцирей или монет]»), *пан* (*пэн*) 旁 («бок, край») допустимы следующие переводы включающей его фразы: «Отринь свое уродство», «Отринь своих друзей» («Отринь свои связки [ценностей]»), «Отринь свою однобокость». — *А.К.*

*[186] Название данной гексаграммы, действительно, — аномалия. Из восьми гексаграмм, представляющих собой удвоение одноименных триграмм, только одна эта (№ 29) имеет название, состоящее из двух иероглифов, первый из которых (*си* — «двойной, повторный») указывает на характер ее построения из двух одинаковых элементов. На наш взгляд, это отклонение от нормы вызвано нумерологической причиной: стремлением довести до 15 число гексаграмм, название которых состоит из двух иероглифов. 15 — фундаментальная константа китайской нумерологии, имеющая структуру: 9 + 6. Данной структуре соответствует и деление 15 биномных названий на два класса — в 9 и 6 элементов — по отсутствию или наличию парных эпитетов — «великое» (*да*) и «малое» (*сяо*). Эти эпитеты присущи 6 гексаграммам: № 9, 14, 26, 28, 34, 62, — и не присущи 9 другим с двуиероглифным названием: № 21, 25, 29, 36, 37, 54, 61, 63, 64. Примечательно также, что маркированные эпитетами 6 гексаграмм разбиваются на две группы в соотношении 2 : 1 — 4 «великих» (№ 14, 26, 28, 34) и 2 «малых» (№ 9, 62). Подобное разбиение естественнее всего соответствует общей структуре гексаграммы, в которой выделяется «ядерная» тетраграмма (позиции II—V) и две крайние позиции (нижняя и верхняя). Указанную аналогию еще более усиливает тот факт, что в последовательности Вэнь-вана, лежащей в основе стандартного «И цзина», «малые» гексаграммы находятся в начале и конце, а все «великие» — в середине своего шестичленного ряда. — *А.К.*

*[187] Современные китайские словари также указывают разные чтения названия данной гексаграммы: однотомный «Цы хай» (Шанхай, 1979) — Цзе, а четырехтомный «Цы юань» (Пекин, 1979—1983) — Се. — *А.К.*

*[188] Дж. Легг и Р. Вильгельм согласны в том, что здесь речь идет о десяти парах (朋) черепашьих панцирей, а не об одном панцире ценою в десять связок монет. — *А.К.*

*[189] Данная фраза может быть, как и сделал Р. Вильгельм, понята в противоположном смысле: «Нечто приумножает это, и десять пар черепашьих панцирей не в силах противодействовать этому. — Изначальное счастье». В таком случае она вполне соответствует формуле «Приумножь то, что не убавляешь», дважды употребленной в тексте гекс. № 41 (II, VI), и, следовательно, не идет вразрез с общим смыслом последней. Кроме того, в единой теме «приумножения» тут проявляется стандартная корреляция друг с другом пятой и второй позиций гексаграммы. В целом же, отсюда вытекает необязательность обоих предлагаемых Ю.К. Щуцким исправлений текста — позиций II и V гекс. № 41, описанных в примеч. 82 и 84. — *А.К.*

*[190] О термине *цзя* и его производном *ши цзя* подробно см.: *Кроль Ю.Л.* Родственные представления о «доме» и «школе» (цзя) в древнем Китае. — Общество и государство в Китае. М., 1981, с. 39—57; *Вяткин Р.В.* О разделе «Наследственные дома». — *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 5. М., 1987, с. 7—24. — *А.К.*

*[191] В оригинале речь идет об использовании регалии владетельного князя — нефритового скипетра-гуй (или, согласно одному из списков, двойного скипетра-гуй 桓圭). — *А.К.*

*[192] Обычное понимание данной фразы: «Возникнет несчастье». Интерпретация Ю.К. Щуцким иероглифа 起 в значении «восставать» на основе комментария «Сян чжуани», говорящего об «удалении от народа», может быть оспорена формальным аргументом: в самом опорном комментарии отсутствует этот иероглиф и, следовательно,

слова об «удалении от народа» относятся не к нему, а к повторенному там высказыванию об «отсутствии рыбы». — *А.К.*

*[193] У Ю.К. Щуцкого в переводе третьего слоя и в следующей далее интерпретационной части использовано слово «благоприятно», а в переводе второго слоя — «указано». Это расхождение, очевидно, отражает тот факт, что переводчик пользовался разными текстами, в одном из которых в данном месте стоит иероглиф *ли* («благоприятно»), а в другом — *юн* («указано»). — *А.К.*

*[194] Другие возможные переводы данной фразы: «В углублении колодца ловят рыбу», «[Когда] в колодце убывает [вода, в нем] отстреливают рыбу», «[Вода] в колодце убыла, едва хватает для лягушек», «Колодец обмелел — обнаружились лягушки», «Колодец обмелел, [вода] утекла к лягушкам». — *А.К.*

*[195] Здесь, как и в тексте пятой черты, словом «подвижен» переведен иероглиф 變 *бянь* — важнейший термин «Чжоу и», означающий «изменение» и определяющий взаимодействие сил *инь-ян*, в особенности при их воплощении в черты гексаграмм. Поскольку в комментарии «Сян чжуани» к обеим чертам (V и VI) говорится об «узорах» (文), естественно предположить, что под изменчивостью тигра и барса тут подразумевается не их подвижность, а контрастное соотношение с фоном полос и пятен на их шкурах. В таком понимании согласны друг с другом Дж. Легг и Р. Вильгельм. — *А.К.*

*[196] Об иероглифе *цзи*, переведенном здесь словом «достигнуть», см. примеч. *183. — *А.К.*

*[197] В оригинале указано созвездие Ковш (Доу), о котором см. наше примеч. *150 к переводу из «Тай сюань цзина». — *А.К.*

*[198] В оригинале речь идет не о Полярной звезде, а об Алькоре (Мэй 沬) — неяркой звездочке, которая различима лишь при очень остром зрении и расположена рядом с дзетой Большой Медведицы (Мицар). Ср. обоснование перевода Ю.К. Щуцким далее, в разделе «Интерпретация „Чжоуской [книги] перемен"». — *А.К.*

*[199] Единственный случай употребления в канонической части «Чжоу и» термина *инь* из фундаментальной для комментаторской части и всей дальнейшей ицзинистики пары *инь-ян*. — *А.К.*

*[200] Для того чтобы говорить о цитировании (пусть даже неточном) «Ши цзина» (II, 1, 1; II, 3, 10) здесь недостает текстуальных совпадений. Скорее речь может идти о некоторой общности темы, проявляющейся и в других стихотворениях «Ши цзина» (например, II, 1, 5). Ср.: Ши цзин. М., 1987, с. 126, 130—131, 150—151. — *А.К.*

*[201] Перевод «И цзина», включенный в интерпретационный раздел, частично отличается от представленного выше, в разделе «Третий слой основного текста „Книги перемен"», и имеет самостоятельное значение. Здесь уже не показано деление текста на слои с помощью различных видов скобок и шрифтов. Лишь квадратными скобками, проставленными как переводчиком, так и редактором, отмечены слова, отсутствующие в оригинале и вставленные для ясности в перевод. — *А.К.*

*[202] Ср. контекст: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 127. — *А.К.*

*[203] «Лунь юй», VII, 8. Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 154. — *А.К.*

*[204] См. раздел-чоу 7 «Разрешение сомнений» из главы «Хун фань» «Шу цзина» в кн.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 108—109. — *А.К.*

*[205] Этот перевод не просто отличен от данного в разделе «Третий слой», но противоположен ему по смыслу. Ср. переводы заключительного высказывания 以往吝 Дж. Леггом: «Но движение по этому пути [наказания] послужит основанием для сожаления», — и Р. Вильгельмом: «Продолжение такого действия приносит унижение». — *А.К.*

*[206] «Мэн-цзы», II А, 2. — Ср. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 233. — *А.К.*

*[207] Словами «достигнутое» и «обретенное» (в разделе «Третий слой») Ю.К. Щуцкий перевел фундаментальный термин всей китайской философии *дэ* (德 «качество, благодать, добродетель»), который комментаторской традицией, действительно, определялся с помощью омонима *дэ* (得 «достижение, довление»). Включающий данный термин фрагмент может быть понят в смысле: «Питайся старой благодатью (добродетелью)». — *А.К.*

*[208] Сочетание 即命 , переведенное Ю.К. Щуцким двояко: «воссоединить [себя] с судьбою» и «подчиниться приказу» (в разделе «Третий слой»), может быть рассмотрено как параллельное фрагменту текста предыдущей черты, освещенному в примеч. *207, и понято в смысле: «вкушать предопределение (предопределенное)». Ср. примеч. *183. — *А.К.*

*209 Здесь словом «перемена» (ранее — «измениться») переведен иероглиф 渝 юй (а не *и* из «Чжоу и»), имеющий в своей семантике такие смыслы, как «измена, нарушение, выход через край». — *А.К.*

*210 Здесь словом «судьбы» переведен тот же иероглиф *мин,* который в тексте ко второй черте был понят как «приказ». Ср. также примеч. *208. — *А.К.*

*211 Фрагмент 有孚血去惕出 Ю.К. Щуцкий перевел двояко: «Обладай правдой. Когда выступает кровь, выходи с осмотрительностью» и «Обладай правдой. От кровопролития уходи, из опасности выходи». В последнем варианте (из раздела «Третий слой») мы заменили «опасность» словом «страшное», поскольку оно, во-первых, более соответствует смыслу иероглифа *ти* (惕), а во-вторых, как «опасность» Ю.К. Щуцким уже переведены иероглифы *ли* (厲) и *кань* (坎). Кроме того, весь разбираемый фрагмент может быть понят следующим образом: «Если обладаешь правдой (удачей), то кровь удаляется и страх уходит». — *А.К.*

*212 Фрагмент 有孚攣如 Ю.К. Щуцкий перевел трояко: «Обладай правдой в непрерывной преемственности», «Обладание правдой — непрерывно!» (в разделе «Третий слой») и «Обладай правдой: она объединяет» (гекс. № 61, V). Ставший тут камнем преткновения иероглиф *люань* (攣) имеет три круга значений: 1) скрючить, свести судорогой, 2) тесно соединить, крепко связать, 3) страстно любить, быть душевно привязанным. В последнем круге значений он выступает как заместитель схожего иероглифа *лянь* (戀), который и стоит на этом месте (гекс. № 9, V) в некоторых списках «Чжоу и». В целом семантике *люань* достаточно точно соответствует его перевод Р. Вильгельмом как «преданная привязанность». Весь фрагмент можно было бы перевести так: «Обладание правдой (удачей) — душевно-связующе!». Третий вариант Ю.К. Щуцкого (гекс. № 61, V) представляется нам наиболее близким к оригиналу из предложенных им. — *А.К.*

*213 Здесь и далее (гекс. № 54, V; 61, IV) хронометрическую формулу *юэ цзи ван* (月幾望) Ю.К. Щуцкий перевел двояко: «Луна близится к полнолунию» и «Луна почти в полнолунии». С учетом того, что в некоторых списках оригинала вместо *цзи* стоит иероглиф *цзинь* (近 — «близкое») или *цзи* (既 — «уже [наступившее]»), данную формулу можно понять как указание и на грядущее, и на произошедшее полнолуние, т.е. середину (15-е число) лунного месяца. Если же сочетание *цзи ван* эквивалентно раннечжоускому термину 既望 , что помимо разнописей подтверждается и употреблением коррелятивного термина *чу цзи* (初吉 — букв.: «начальное счастье» — первая декада или четверть лунного месяца) в афоризме гекс. № 63, то разбираемое выражение допускает еще две трактовки: «Вторая декада лунного месяца» и «Третья неделя (7—8-дневная четверть) лунного месяца». Все рассмотренные смыслы охватывает емкое слово «почти», поэтому мы сохранили именно его в «Третьем слое».

В этом же афоризме (гекс. № 9, VI) иероглиф *дэ* («качество, благодать, добродетель») Ю.К. Щуцкий перевел словом «достоинства», а в соответствующем месте «Третьего слоя» — «удастся» (ср. переводы, рассмотренные в примеч. *207). Предложенные Ю.К. Щуцким два варианта перевода всей фразы с *дэ* значительно отличаются друг от друга: «Почтение носителю достоинств» и «Еще удастся собрать [скарб]». К ним можно добавить еще один вариант, по смыслу близкий к переводам Дж. Легга и Р. Вильгельма: «Да почтится груз благодати!» или «Возвысим скопление добродетелей». В оригинальной разбивке текста у Лю Да-цзюня к разбираемой фразе присоединяется следующий за нею иероглиф *фу* («женщина»), благодаря чему возникает прочтение: «Почтить благодать, нагрузить женщин» или «Возвысить добродетели, собрать женщин (заполучить жен)». При таком понимании следующая фраза соответственно сократится до двух слов: «Стойкость — опасна». — *А.К.*

*214 К предложенным Ю.К. Щуцким вариантам перевода: «Воин действует вместо великого государя» и «Воин [все же] действует ради великого государя», — можно прибавить еще два: «Воинственный человек действует у великого правителя» и «Воинственный человек подвержен действию великого правителя». При последнем понимании роль великого правителя аналогична роли тигра по отношению к наступающему ему на хвост смельчаку в предыдущей фразе. — *А.К.*

*215 Это метафорическое выражение, повторенное в тексте первой черты следующей

гексаграммы, может быть понято еще в двух смыслах: «Рвут тростник и траву по роду их стеблей» и «Рвут и тростник и траву, чтобы их объединить». — *А.К.*

*216 Выражение 于食有福, переведенное Ю.К. Щуцким буквально: «В пище будет благополучие», Дж. Леггом и Р. Вильгельмом понято в более общем смысле как указание на продолжающееся счастливое состояние. Одним из оснований такой трактовки является термин *фу* (福) — «благополучие, счастье», использованный в «Шу цзине» («Хун фань», чоу 9) для общего обозначения всех основных видов благополучия и счастья (см.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 111). Однако он имеет и более специфический смысл — «остатки жертвенных продуктов (пищи, вина и т.п.)», что его очень сближает с иероглифом *ши* (食), вообще обозначающим пищу, кормление, но также имеющим особое значение «жертвоприношение». Поэтому разбираемое высказывание допускает перевод: «В жертвоприношении быть остаткам», — что, по-видимому, подразумевает счастливое изобилие. Но, кроме того, иероглиф *ши* использовался в качестве термина, указывающего на счастливый результат гадания, что должно было бы вызвать особое внимание в контексте мантической книги, однако почему-то не было учтено ни Дж. Леггом, ни Р. Вильгельмом, ни Ю.К. Щуцким. Обозначению самого результата гадания тут прекрасно соответствует иероглиф *фу*, который связывается с *ши* еще в одном пассаже «И цзина» (гекс. № 48, III) — кстати, также в тексте третьей черты. О подобной терминологизированности *фу* свидетельствует тот факт, что из четырех его употреблений в канонической части «Чжоу и» в трех (гекс. № 35, II; 48, III; 63, V) он выступает в сочетании с *шоу* (受 — «обрести, получить»), а этот иероглиф являлся стандартным обозначением действий и волеизъявлений высших сил. В «И цзине» он не сопутствует *фу* лишь в разбираемом случае (гекс. № 11, III), где, вероятно, несомую им идею как раз и выражает *ши*. Из последней интерпретации следует перевод: «В гадании выпадает — быть благополучию». — *А.К.*

*217 В этой части своего исследования Ю.К. Щуцкий включил названия гекс. № 10, 12, 13, но не 52 (ср. примеч. *176), в тексты соответствующих афоризмов. Кроме того, он здесь отразил в переводе ранее элиминированный фрагмент афоризма гекс. № 12 («негодные люди»), грамматически привязанный к ее названию и тем самым не позволяющий рассматривать последнее в качестве отдельного члена. — *А.К.*

*218 См. примеч. *215.

*219 Стоящее в оригинале выражение 其亡其亡 можно перевести: «Так погибнет, так погибнет!» или: «Ему погибнуть, ему погибнуть», — что соответствует переводу Ю.К. Щуцкого в «Третьем слое»: «Да погибнет, да погибнет [упадок]!» Появление здесь противоположной по смыслу фразы непонятно. — *А.К.*

*220 Под именем Су Мэй-шань мог выступать любой из «трех Су», т.е. и Су Сюнь, и Су Ши, и Су Чжэ (см. примеч. *136), поскольку все они происходили из уезда Мэйшань (современной провинции Сычуань). Каждый из них писал о «Чжоу и», но, надо полагать, наиболее значительным является произведение Су Ши (Су Дун-по) "毗陵易傳" — *А.К.*

*221 Ян Чэн-чжай 楊誠齋, или Ян Вань-ли (1124—1206), — сунский поэт и мыслитель, автор комментаторского труда о «Чжоу и» 誠齋易傳. — *А.К.*

*222 Подробно о фундаментальном для китайской философии совмещении в одном термине *гун* понятий «главное» и «общее» и связанной с этим методологической концепции «генерализации» см.: *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии, с. 89—98. — *А.К.*

*223 «Шраваки» (санскр. «слушающие голос») — буддийский термин, обозначающий мирян и монахов, идущих к спасению под руководством наставника; первоначально так назывались ученики самого Будды Шакьямуни. «Пратьекабудды» (санскр. «самостоятельно [идущие к] просветлению») — приверженцы буддизма, не выступающие ни в качестве учеников, ни в качестве учителей. И шраваки, и пратьекабудды считались представителями хинаяны («малой колесницы»), которых сторонники махаяны («большой колесницы») обвиняли в эгоизме. См., например: *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987, с. 229—231. — *А.К.*

*224 «Думай о том, что, но больше — о том, как». — *А.К.*

*225 Здесь как «чрезмерность» и «минует» (в «Третьем слое») переведен иероглиф *юй*, ранее переданный словами «перемена» и «измениться». См. примеч. *209. — *А.К.*

*[226] На этот раз отмеченный в предыдущем примечании иероглиф *юй* переведен словами «перемена» и «перемещение» (в «Третьем слое»). — *А.К.*

*[227] О переводе иероглифа *гу* см. примеч. *179. Во всех включающих данный иероглиф текстах черт (I—V) Ю.К. Щуцкий перевел его именно как «испорченность», а не «исправление порчи» и, тем более, не «исправление». Последнее слово там использовано в качестве эквивалента знака *гань* 幹 . — *А.К.*

*[228] Восьмой луне китайского календаря соответствует сентябрь—октябрь европейского. — *А.К.*

*[229] Перевод вызывает сомнения. Во-первых, непонятны мотивы передачи наречного сочетания 顒若 , выражающего одно качество, двумя однородными членами — «нелицеприятен и строг». Во-вторых, кажется неосновательным использование побудительной конструкции в предыдущем предложении. На наш взгляд, следовало бы читать: «Омовение произведено, но [еще] не совершено жертвоприношение. Обладающий правдой (удачей) почитаем!» Кроме того, существует вариант текста, в котором вместо отрицания *бу* стоит иероглиф *гуань* («созерцание»), что обусловливает прочтение: «Произведя омовение, созерцают жертвоприношение. Обладающий правдой (удачей) почитаем!» Этот вариант также свидетельствует против усмотренной тут Ю.К. Щуцким несовместимости омовения с жертвоприношением. — *А.К.*

*[230] Стоящий в оригинале иероглиф *куй* (闚 или 窺), который Ю.К. Щуцкий перевел сочетанием «сквозь щель» («сквозь [щель]» — в «Третьем слое»), имеет значение «подглядывать, подсматривать», а композицией своих элементов, действительно, говорит о подглядывании из-за двери или сквозь щель. — *А.К.*

*[231] Букв.: *хуан цзинь* — «желтый металл». — *А.К.*

*[232] Подробно см., например: *Рубин В.А.* К вопросу о времени возникновения монетного обращения в древнем Китае. — Краткие сообщения Института народов Азии. М., 1963, № 61, с. 96—103. — *А.К.*

*[233] В «Люй-ши чунь цю» (гл. 22, ч. 4) сказано: «Конфуций, гадая [на панцире черепахи], получил [гексаграмму] Украшенность (Би). Конфуций сказал: „Несчастье". [Его ученик] Цзы-Гун спросил: „Украшенность тоже хороша! Почему говорите о несчастье?" Конфуций ответил: „Белое — бело, черное — черно. Что еще хорошего в украшенности?"». — *А.К.*

*[234] Словосочетанию «борода и усы» в оригинале соответствует один иероглиф *сюй* (須 = 鬚), обозначающий всю растительность на лице. О китайском осмыслении лица и его частей подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия, с. 151—182. — *А.К.*

*[235] Описанный Ю.К. Щуцким переход от гексаграммы Кунь ䷁ к гексаграмме Фу ䷗ формально закреплен в круговом расположении 64 гексаграмм по Фу-си (см. схему 8), где эти две фигуры примыкают друг к другу, располагаясь в самой нижней (северной) позиции. — *А.К.*

*[236] Иероглиф *цзи* (疾) Ю.К. Щуцкий переводит по-разному: чаще — «торопливость», «болезнь», «вред», в отдельных случаях — «нужда» (№ 50, II), «ненависть» (№ 55, II). Возможный перевод данного фрагмента: «Выход и вход — безболезненны». — *А.К.*

*[237] См. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 104—111. — *А.К.*

*[238] Буквально текст «Лунь юя» (XVI, 11) гласит: «Пребывать в отшельничестве, дабы овладевать своей волей; следовать долгу, дабы распространять свой путь (*дао*)». В переводе Дж. Легга: «Живущие в одиночестве, чтобы изучать свои цели, и осуществляющие справедливость, чтобы распространять свои принципы». Ср. также русский перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 171. — *А.К.*

*[239] Ср. перевод данной фразы «Лунь юя» (XV, 31): «Когда работаешь на пашне, тебя подстерегает голод; когда занимаешься учением, тебя ждет довольство» (Древнекитайская философия. Т. 1, с. 168). — *А.К.*

*[240] В разных списках оригинала стоят очень похожие, но имеющие совершенно различный смысл иероглифы: *и* 已 («закончить, остановить, оставить, отойти от...») и *цзи* 己 («сам, себя»). Соответственно, включающее тот или иной из них высказывание может быть понято двояко: «Благоприятно прекратить» или «Благоприятно для себя».

Последнее сочетание (*ли цзи*) стало в современном языке терминологическим обозначением эгоизма. Этот же смысл имел в виду Ю.К. Щуцкий, говоря о привычном для Оу-и буддийском термине *ли цзи,* хотя вряд ли его можно считать специфически буддийским. Напрасно и обвинение Оу-и в ошибочном чтении. Принятый им вариант столь же вероятен, как и вариант, которому следовал Ю.К. Щуцкий, кстати сказать, вместе с Дж. Леггом и Р. Вильгельмом. Оу-и же опирался на весьма авторитетную версию текста Ван Би — Кун Ин-да, которая воспроизведена в «Тринадцатиканонии» под редакцией Жуань Юаня (1764—1849) и ныне разделяется, например, Гао Хэном. — *А.К.*

*[241] Вместо «И вот, [если будешь] упражняться в [применении] боевых колесниц» возможен иной, соответствующий пониманию Дж. Легга и Р. Вильгельма, перевод: «Ежедневно тренировать колесницы и стражу». — *А.К.*

*[242] В разных списках оригинала тут сменяют друг друга различные иероглифы: *чжэнь* 枕 («подушка, поперечная перекладина в задней части повозки, положить голову, опираться, прилегать, близко»), *чэнь* (*шэнь*) 沈 («тонуть, пропадать, глубоко, тяжело») и *дянь* 玷 («изъян, ошибка, позор»). Поэтому соответствующее высказывание может иметь следующие переводы: «Опасность, к тому же близкая», «Опасно и [стоит] передохнуть» (понимание, принятое Р. Вильгельмом), «Опасно и даже гибельно», «Опасно, да еще и позорно». — *А.К.*

*[243] Другие возможные трактовки текста, опирающиеся на его традиционную разбивку: «Жертвенный кубок с вином в придачу с чашей [для зерна] и используемый как [жертвенная] утварь сосуд» или: «Кубок с вином, две чаши и нужный сосуд». Ср. с упоминанием двух чаш в афоризме к гекс. № 41. — *А.К.*

*[244] В переводе Ю.К. Щуцкого не отражен иероглиф *чжи* 祗 (варианты в разных списках: 祇 и 禔) — «только, лишь». Возможный перевод всего афоризма: «Бездна не полна, только достигнуто равновесие. Хулы (неудачи) не будет». — *А.К.*

*[245] Следуя традиционной разбивке текста, афоризм первой черты надо было бы перевести так: «Наступания — перекрестны. Почтительно остерегайся этого. Хулы (неудачи) не будет». — *А.К.*

*[246] См. «Чжуан-цзы» (гл. 18) в кн.: Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, с. 222—223. — *А.К.*

*[247] Точнее, в тексте говорится о «склонении солнца в послеполуденное время» (日昃), а не о его «закате», чему и более соответствует «сияние». — *А.К.*

*[248] Внутритекстовой параллелизм склоняет к пониманию иероглифа *ци* (戚) в значении «скорбь, грусть, печаль», а не «близкие, родня», что, кстати, в отличие от Ю.К. Щуцкого и сделали Дж. Легг с Р. Вильгельмом. В пользу принятой ими трактовки говорит также вариант замены в некоторых списках *ци* иероглифом *ци* (*цза*) (嘁), который своим специфицирующим ключевым элементом «рот» подчеркивает, что речь идет об эмоциях, выражаемых вздохами, стенаниями, криками и т.п. Отсюда возможный перевод: «Выходят слезы потоками и печали вздохами». — *А.К.*

*[249] Переводу «Непрерывное общение» в оригинале соответствуют четыре иероглифа, буквально означающие: «Нерешительно колеблясь, уходить и приходить». — *А.К.*

*[250] Тут и в некоторых случаях далее, в отличие от предыдущих аналогов в интерпретирующей части, Ю.К. Щуцкий сохранил осуществленную им в филологическом переводе перекомпоновку текста, что и отмечено цифрами в угловых скобках. — *А.К.*

*[251] Переведенный как «зубы» иероглиф *фу* (輔) означает «щеки, скулы, нёбо, верхняя челюсть». — *А.К.*

*[252] Словом «достоинства» переведен иероглиф *дэ* — «благодать, добродетель, качество». — *А.К.*

*[253] Словам «сохранишь» и «чувство» в оригинале соответствуют иероглифы *хо* 獲 («поймать, получить, обрести») и *синь* 心 («сердце»). — *А.К.*

*[254] Этот социально-политический смысл термина *мин и* использовал знаменитый философ и ученый Хуан Цзун-си (1610—1695), включивший его в название своего первого самостоятельного трактата «Мин и дай фан лу» («Записи для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения света», 1662). Подробно см.: История политических и правовых учений XVII—XVIII вв. М., 1989, с. 397—402; *Ломанов А.В.* Ицзиновская символика в названии трактата Хуан Цзун-си (XVII в.). — Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, с. 107—110. — *А.К.*

*[255] См. исследование и перевод: *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис; Великое учение (перевод и коммент. А.И. Кобзева). — Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986, с. 227—251. — *А.К.*

*[256] Иероглиф *тянь* 天 (букв.: «небо») тут, по всей видимости, означает не обрезание волос, а клеймение лба, что вместе с отрезанием носа входит в традиционную систему пяти видов наказаний *у син* (остальные три вида — отрубание ноги или ног [ступней], кастрация и смертная казнь). — *А.К.*

*[257] В оригинале стоит сочетание *юань фу* 元夫 (букв.: «изначальный муж»), которое ранее, в словаре социальной терминологии «Книги перемен» (в гл. VII, ч. 2), Ю.К. Щуцкий перевел как «добрый человек», что совпадает с переводом Дж. Легга. Р. Вильгельм усмотрел в данном выражении «человека, близкого по духу». — *А.К.*

*[258] Словом «сообщник», как и Р. Вильгельм, тут Ю.К. Шуцкий перевел иероглиф *цзун* 宗 («род, сорт, предок, основоположник, храм предков, жертвоприношение»), который в двух других случаях он перевел словами «храм предков» (гекс. № 13, II) и «предок» (гекс. № 63, III). — *А.К.*

*[259] Рассуждение Ю.К. Щуцкого основано на двух фактах: 1) парности триграмм Дуй ☱ («водоем», «младшая дочь») и Гэнь ☶ («гора», «младший сын»), 2) их вхождении в качестве нижних половин в состав стоящих рядом в порядке Вэнь-вана гексаграмм Куй (№ 38) и Цзянь (№ 39). Однако интерпретация этих фактов ошибочна. Ю.К. Щуцкий допустил оплошность в пространственном соотнесении триграмм. Согласно релевантному в данном случае расположению триграмм по Вэнь-вану, Гэнь, действительно, находится на северо-востоке, но Дуй — не на юго-западе, а на западе (см. схему 7). Противостоят друг другу через центр эти триграммы в другом расположении — Фу-си, однако там они занимают юго-восточную (Дуй) и северо-западную (Гэнь) позиции (см. схему 6), что к разбираемому случаю никак не подходит.

Указания на страны света в афоризмах гексаграмм и их черт, по-видимому, на самом деле связаны с пространственной ориентацией соответствующих триграмм согласно порядку Вэнь-вана. К примеру, в афоризме гекс. № 2 Кунь, которая представляет собой удвоение триграммы Кунь, говорится о юго-западе, и именно в этой позиции расположена триграмма Кунь в системе Вэнь-вана. В тексте верхней (VI) черты гекс. № 17 Суй говорится о западе, которому в расположении Вэнь-вана соответствует триграмма Дуй — верхняя в гексаграмме Суй. В тексте III черты гекс. № 36 Мин и, т.е. черты, входящей в состав ее нижней триграммы Ли, упомянут юг — страна света, принадлежащая именно этой триграмме по Вэнь-вану. К данному ряду примеров можно отнести и высказывание о северо-востоке в афоризме гекс. № 39 Цзянь, включающей в себя триграмму Гэнь, которой в расположении Вэнь-вана отведена эта пространственная позиция. При такой интерпретации, однако, непонятным оказывается упоминание здесь, как и в афоризме следующей гекс. № 40 Цзе, юго-запада, не согласующегося ни с одной из использованных в обоих случаях триграмм. Сунь Чжэнь-шэн объясняет подобную аномалию тем, что в гексаграмме Цзянь верхняя триграмма Кань производна от триграммы Кунь в силу наличия у нее двух черт *инь* и поэтому может перенимать атрибуты и функции Кунь, символизируя в данном случае ее юго-западную, по Вэнь-вану, позицию. См.: *Сунь Чжэнь-шэн.* И цзин цзинь и (Современный перевод «Канона перемен»). Шанхай, 1988, с. 222. Однако нам его объяснение представляется неубедительным, хотя бы потому, что при такой субституции символом юго-запада в равной мере с триграммой Кань можно считать и стоящую под ней триграмму Гэнь, которая также образована с помощью двух черт *ян*. — *А.К.*

*[260] Словом «великий» переведен тут иероглиф *ши* (*шо*) 碩, ранее (в гекс. № 23, VI) переданный словом «огромный» и имеющий также значения «крупный, выдающийся, незаурядный, богатый, обильный». — *А.К.*

*[261] Как мы уже разъяснили в примеч. *259, «разрешение», означаемое триграммой Дуй, приходит не с юго-запада, а с запада. С юго-западом также не связана ни одна из составляющих гексаграмму Цзе триграмм, т.е. ни нижняя Кань, ни верхняя Чжэнь. — *А.К.*

*[262] «Богам» в оригинале соответствует иероглиф *ди* 帝 («владыка»), в словаре социальной терминологии «Книги перемен» (гл. VII, ч. 2) переведенный Ю.К. Щуцким как «государь» (ср. «ди И» — «государь И» — гекс. № 11, V и 54, V). — *А.К.*

*[263] Последний фрагмент допускает следующий перевод: «Наличие правды (удачи) благоприятно для наших качеств (моей добродетели)». — *А.К.*

*[264] В данном высказывании скорее говорится не о «воспитании сердец», а об «утверждении [мысли в собственном] сердце» (*ли синь*). Для понимания ключевого тут иероглифа *ли* (立) небесполезно его разъяснение Ван Ян-мином: «„Утвердить" (*ли*) — это „утвердить" из [выражения] „создать и утвердить" (*чуан ли*). Сюда же относятся выражения такого рода: „утвердить благодать (добродетель)", „утвердить изречение", „утвердить достижение", „утвердить имя". Во всех случаях „утверждение" означает, что прежде никогда не бывшее ныне начинает возникать и утверждаться» (Ван Ян-мин цюань цзи [Полное собрание [сочинений] Ван Ян-мина]. Шанхай, 1936, цз. 2, с. 29). В целом разбираемое высказывание из афоризма к черте VI гекс. № 42 следовало бы перевести примерно так: «Утверждаясь в мыслях, не делай их неизменными» (*Ли синь у хэн*), — что, кстати, соответствует пониманию и Дж. Легга, и Р. Вильгельма. — *А.К.*

*[265] Стоящий в оригинале иероглиф *сянь* (*хуань*) 莧 переведен Ю.К. Щуцким двояко: «шпинат» и «бурьян». У Дж. Легга это — «портулак», а у Р. Вильгельма — «сорняки, сорные травы». Кроме того, данный иероглиф обозначает следующие растения: ширицу трехцветную, соломоцвет, лаконос. Ситуация осложняется тем, что в некоторых списках вместо него стоит иероглиф *гуань* (*вань*) 莞 — «камыш озерный», «горох». Мало этого, если тут речь идет о растении, то его может обозначать рассматриваемый иероглиф *сянь* (*хуань*) не один, а вместе со следующим за ним *лу* (陸) — «суша, земля, холм, скакать». В свою очередь, сочетание 莧陸 помимо растения — лаконоса съедобного (*сянь-лу*) — может обозначать и вздыбившегося горного барана (莧 = 萈 *хуань*), с чем согласен, в частности, Гао Хэн. Исходя из приведенных данных, можно предложить, по крайней мере, два существенно различающихся перевода всего афоризма к пятой черте гекс. № 43: «Вздымается трава-мурава. Найдешь выход, пройдя серединой. Хулы (неудачи) не будет», «Трава-мурава пышно разрослась. Пройдешь внутрь. Хулы (неудачи) не будет», «Горный баран прыгает и мчится вскачь посредине пути. Хулы (неудачи) не будет». — *А.К.*

*[266] Словом «скорбеть» Ю.К. Щуцкий тут перевел иероглиф *сюй* (恤), ранее переданный им как «принимать близко к сердцу», «печалиться», «бояться» (см. гекс. № 11, III; 35, V; 37, V; 43, II; 45, I). — *А.К.*

*[267] Использованный в афоризмах второй и пятой черт гекс. № 47 термин *фу* (紱 = 芾) Ю.К. Щуцкий вслед за старыми синологами, в том числе Дж. Леггом и Р. Вильгельмом, воспринял как обозначение наколенников. На самом деле в эпоху Чжоу так назывался особый передник, или фартук, завязывавшийся на поясе и спускавшийся до колен. Он был своеобразным подобием набедренной повязки и пояса стыдливости, использовался при жертвоприношениях в качестве ритуальной одежды. Ношение красного передника составляло прерогативу правителей и высшей знати, о чем уже можно судить по стихам «Ши цзина» (I, XIV, 2, 1; II, III, 4,2; II, IV, 5, 8 — мы не даем ссылки на перевод А.А. Штукина, поскольку в нем также ошибочно говорится о наколенниках). Поэтому в указанных афоризмах «Канона перемен» подразумевается не просто человек в красном переднике-*фу*, а весьма высокопоставленное лицо. Подробнее о переднике-*фу* см., например: *Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978, с. 254—255; *Сычев Л.П., Сычев В.Л.* Китайский костюм. М., 1975, с. 36, 109—110, табл. III, V. — *А.К.*

*[268] Под «металлической повозкой» (*цзинь чэ*) имеется в виду колесница эпохи Чжоу, у которой важнейшие детали изготовлялись из металла. — *А.К.*

*[269] См. примеч. *267. — *А.К.*

*[270] См. примеч. *194. — *А.К.*

*[271] Буквальный перевод: «Колодец чистится и не питает». — *А.К.*

*[272] Буквальный перевод: «Колодец чист/студен (洌 / 冽) — холодным ключом питает(ся)». — *А.К.*

*[273] Здесь в понимании текста та же проблема, что и рассмотренная в примеч. *240, но еще более осложненная. В силу чрезвычайной похожести написания иероглифов *и* (已) и *цзи* (己) неясно, который из них тут образует сочетание со знаком *жи* («день»). Отсюда возможные переводы: «в конце (*и*) дня», «в конечный (*и*) день» (пони-

мание Дж. Легга) и «в свой (*цзи*) день» (понимание Р. Вильгельма). Кроме того, иероглиф *цзи* является шестым циклическим знаком в системе десяти «небесных стволов», и не исключено, что в данном случае речь идет о «шестом (*цзи*) дне». Сунь Чжэнь-шэн вполне справедливо обосновал такое понимание ссылкой на использование в «И цзине» аналогичных циклических знаков, а именно: первого (*цзя*) в афоризме гекс. № 18 и седьмого (*гэн*) в афоризме пятой черты гекс. № 57 (*Сунь Чжэнь-шэн.* И цзин цзинь и, с. 272). В указанных случаях «небесные стволы» № 1 и 7 также сочетаются с иероглифом *жи*. К сожалению, в переводе и исследовании Ю.К. Щуцкого эти явные циклические знаки в качестве таковых не осмыслены и никак не интерпретированы. Наконец, в рассматриваемой паре иероглифов перед *жи* может находиться еще один весьма похожий на *и* и *цзи* — иероглиф *сы* (巳). Это также шестой циклический знак, но уже в системе двенадцати «земных ветвей». По мнению Гао Хэна, он здесь, вероятно, замещает свой омоним *сы* (祀) и означает «жертвоприношение». Следующий отсюда перевод: «(в) день жертвоприношения (*сы*)». — *А.К.*

*[274] Тут выражением «по окончании дня» Ю.К. Щуцкий перевел то же самое сочетание двух иероглифов, которое выше, в общем афоризме к гекс. № 49, он передал словами «до последнего дня» и которое мы подробно разобрали в предыдущем примечании. — *А.К.*

*[275] В «Дао дэ цзине» (чжан 52) сказано: «Достигнув матери, тем самым познаешь ее сына; познав сына, вновь обретешь его мать». — Ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 130. — *А.К.*

*[276] В зависимости от принятия одного из двух основных значений иероглифа 仇 — «враг, противник, соперник, ненавистник» (*чоу*) или «сотоварищ, партнер, компаньон, пара, чета, супруг/а» (*цю*) — возможны весьма различающиеся трактовки афоризма: «Жертвенный сосуд будет наполнен [пищей]. Мои враги будут ненавидеть, [но] не смогут добраться до меня. Счастье» (понимание Дж. Легга), «Жертвенный сосуд будет наполнен [пищей]. Мои товарищи будут завидовать, [но] не смогут навредить мне. Счастье» (понимание Р. Вильгельма), «Жертвенный сосуд будет наполнен [пищей]. Мои товарищи будут стремиться, [но] не смогут примкнуть ко мне. Счастье», «Жертвенный сосуд будет наполнен [пищей]. Моя супруга будет больна и не сможет накормить меня» (понимание Гао Хэна). В связи с последней трактовкой см. примеч. *183. О другом, также могущем иметь тут разные смыслы, иероглифе *цзи* («болеть, спешить, стремиться, ненавидеть»), который Ю.К. Щуцкий, видимо, не вполне точно перевел словом «нужда», см. примеч. *236. — *А.К.*

*[277] Использовавшийся для варки зерна и мяса жертвенный сосуд *дин* был в горизонтальной проекции округлой или прямоугольной формы, имел три или четыре ноги и две ручки, называемые в тексте «ушками». Излагаемая Ю.К. Щуцким интерпретация сомнительна, поскольку у иньских и чжоуских сосудов *дин* ушки начинались не в середине, а на самом верху, располагаясь над верхним краем. Описываемое Ю.К. Щуцким расположение ушек характерно для сосуда другого типа — чаши *гуй*, упомянутой в афоризмах к гекс. № 41 и четвертой черте гекс. № 29. См., например, сравнительное изображение указанных сосудов: *Крюков М.В., Хуан Шу-ин.* Древнекитайский язык, с. 68—69. — *А.К.*

*[278] По-видимому, в оригинале имеется в виду использование ушек для перемещения сосуда (ср. следующее примеч.): «Ушки жертвенного сосуда обломились — его передвижение застопорилось». — *А.К.*

*[279] Сочетанием *цзинь сюань* (金鉉) в тексте названо или золотое кольцо, висящее на ушке жертвенного сосуда, или, что, вероятно, связано с указанным ранее, в афоризме к третьей черте, его перемещением, специальный шест, изготовленный с использованием золота либо просто металла. Такой шест продевался в ушки тяжелого бронзового сосуда, и на нем два человека его переносили. — *А.К.*

*[280] Аналогично случаю с *цзинь сюань* (см. предыдущее примеч. *279) сочетание *юй сюань* (玉鉉) означает или яшмовое (нефритовое) кольцо на ушке жертвенного сосуда, или изготовленный (украшенный) с помощью яшмы (нефрита) шест для его переноса. — *А.К.*

*[281] По всей видимости, сочетание *би чан* (匕鬯) обозначает не одну ложку жертвенного вина, а два ритуальных предмета — черпак и ковш (для) жертвенного вина. И, возможно, все высказывание о них имеет иной, чем в переводе Ю.К. Щуцкого, смысл, указывающий на действия тех, кто осуществляет ритуал: «Гром-и-молния пугает на сотню верст — [надо] не утратить черпак и ковш жертвенного вина». — *А.К.*

*[282] Переведенный Ю.К. Щуцким как «сто тысяч раз» иероглиф *и* в афоризмах второй и пятой черт данной гексаграммы написан по-разному (億 и 意), а в некоторых текстах представлен еще третьим вариантом (噫). Поэтому помимо числительного «100 000» он может тут выступать в качестве выражающего скорбь или сожаление междометия типа «увы» (噫), а также обозначать «предположение, помысел» (意). Вероятен и синтез двух последних смыслов: «Гром-и-молния приходит. Опасность. Сокрушаешься мыслью об утрате драгоценных раковин. Поднимаешься на девять холмов. Не гонись. В семь дней достигнешь». — *А.К.*

*[283] С учетом высказанного в предыдущем примечании афоризм пятой черты может быть понят так: «Гром-и-молния уходит и приходит. Опасно. Сокрушаешься мыслью: утраты не будет, [но] будет [опасное] дело». — *А.К.*

*[284] «Туловищу» в переводе этого афоризма и «телу» в переводе афоризма ко всей гексаграмме соответствует в оригинале один и тот же иероглиф *шэнь*, означающий также «личность, я, сам». — *А.К.*

*[285] На этот раз иероглиф *фу* (輔), ранее (в афоризме к шестой черте гекс. № 31) переведенный словом «зубы», Ю.К. Щуцкий столь же неточно счел за обозначение шеи, хотя, повторим (см. примеч. *251), он означает «щеки, скулы, нёбо, верхняя челюсть». И связь данных частей лица с речью — более прямая, чем у шеи, для осмысления которой интерпретатору пришлось прибегать к посредничеству гортани. — *А.К.*

*[286] Иероглиф *гань* (干) в данном случае может обозначать как берег водоема, так и горный поток, ручей. — *А.К.*

*[287] Один из специальных мантических терминов «И цзина» *ли* (厲) обычно понимается в значении «опасность». Именно так он и переведен в большинстве случаев Ю.К. Щуцким. Однако семантика *ли* достаточно широка, включая в себя следующие основные значения: «злой, жестокий, резкий, сильный; торжественный, величественный, строгий; справедливый, прямой; высокий, выдаваться; взбодрять, воодушевляться; мучиться, страдать, вредить». Поэтому в ряде мест Ю.К. Щуцкий перевел его словом «ужас» и производными прилагательными или наречием, а в данном афоризме к первой черте гекс. № 53 — словом «страшно». Во имя терминологической унификации, совершенно необходимой по крайней мере на уровне небольшого количества таких технических терминов, в филологическом переводе (в «Третьем слое») мы отклоняющееся от стандарта «ужасное» преобразовали в «опасное». В некоторых же случаях, включая разбираемый, исходя из общего смысла перевода, мы сохранили вариант переводчика, но в сопровождении терминологического пароля «опасность»: «ужасная опасность» (№ 52, III; 63, VI), «опасная строгость» (№ 37, III), «[страшна] опасность» (№ 53, I). В комментаторской части везде сохранен, в целом неправильный на наш взгляд, разнобой в переводе термина *ли*. И тут дело не только в уважении к авторской воле, но и в существовании для этого определенных объективных оснований. Возможно, что наряду со своей главной терминологической функцией иероглиф *ли* в отдельных высказываниях имеет дополнительные смыслы. К примеру, в контексте разбираемого афоризма и общей водной темы гексаграммы Течение (иероглиф *цзянь*, включающий в себя ключевой элемент «вода», означает также «смачивать, увлажнять, просачиваться») кажется весьма подозрительным особое значение *ли* — «переходить реку вброд, не снимая одежды». Самое примечательное тут состоит в том, что подобная конкретизация образа: ребенок переходит вброд горный поток (*гань* — см. предыдущее примеч.), — полностью сохраняет и даже чувственно укрепляет общую идею опасности. — *А.К.*

*[288] Возможно несколько иное понимание: «Пить и есть в довольстве и веселье» или: «[Лебедь] пьет, ест и веселится». — *А.К.*

*[289] Точнее: «Благоприятно — защититься от разбойника». — *А.К.*

*[290] Сочетание *гуй мэй* буквально означает «отправить [замуж] младшую сестру (дочь)». «Отправление» (*гуй*) в чужой дом, к мужу, тут, видимо, и связано с «походом». — *А.К.*

*[291] Возможно иное понимание текста: «Отправляют младшую сестру в младшие жены» или «Отправляют дочь [замуж] в сопровождении младшей сестры». Такому пониманию отвечают стандартные значения иероглифов *мэй* (妹) и *ди* (娣), которые Ю.К. Щуцкий ранее (ч. 2, гл. VII) представил терминами родства «младшая сестра» и «невестка», а здесь перевел как «невеста» и «дружка». Перевод иероглифа *ди* словом «дружка» неудачен еще и потому, что в русском языке оно означает, во-первых, мужчину, и, во-вторых,

участника свадьбы со стороны жениха, а китайский знак говорит о женщине и принадлежности к стороне невесты или жены. — *А.К.*

*[292] Не исключено, что в оригинале имеется в виду нечто большее, а именно практиковавшаяся в древнем Китае одновременная выдача замуж за одного человека старшей и младшей сестер. — *А.К.*

*[293] В афоризме присутствует неясный в его контексте иероглиф *сюй* (須) — «должно, необходимо, требуется; ждать, медлить». В некоторых списках он заменен иероглифом *жу* (嬬) — «младшая жена, наложница». Комментируя афоризм, Ю.К. Щуцкий соединил все эти смыслы в выражении «необходимость ждать, как служанка», что в своем переводе, однако, не отразил. Альтернативные понимания разбираемого текста могут быть следующими: «Младшая сестра (дочь) отправляется [замуж] по необходимости, возвращается назад младшей женой» или: «Младшая сестра (дочь) отправляется в наложницы, возвращается назад младшей женой». Гао Хэн, исходя из отождествления 須 = 嬃 (*сюй* — «старшая сестра»), предложил еще одну трактовку: «Невеста отправляется [к мужу] в сопровождении старшей сестры, возвращается [в родительский дом] в сопровождении младшей сестры». — *А.К.*

*[294] Учитывая отраженное в комментарии «Сян чжуань» древнее использование знака *ши* (時 — «время») вместо *дай* (待 — «ждать»), афоризм к четвертой черте переводится так: «Нарушен срок отправки младшей сестры (дочери) [замуж], опаздывающая отправка будет ожидаться». — *А.К.*

*[295] О том, что государь И (*ди-И* — букв.: «владыка Два») отправлял замуж невест(у), уже говорилось раньше, в афоризме также к пятой черте гекс. № 11. Этот афоризм процитирован и истолкован в «Цзо чжуани» (Ай-гун, 9-й г., осень), где говорится о женитьбе старшего сына владыки И (предпоследнего иньского правителя) — Вэй-цзы Ци на своей младшей сестре (вероятно, дочери ди-И от другой жены). Данную версию события довольно трудно связать с идеей породнения с подданными. Представляется убедительной другая, также отличающаяся от принятой Ю.К. Щуцким, версия события, которую разработали Гу Цзе-ган и Гао Хэн. Согласно их реконструкции, опирающейся на текст «Ши цзина» (III, I, 2) — «Оду о царях Вэнь-ване и У-ване и о покорении царства Инь-Шан» (см.: Ши цзин. М., 1987, с. 220—222), младшая сестра или дочь (*мэй*) владыки И была замужем за Вэнь-ваном, но потом возвратилась в родительский дом, а второй женой Вэнь-вана стала старшая дочь правителя государства Шэнь, будущая мать У-вана — покорителя Инь. Предположение о подобном возвращении первой жены (или еще невесты) Вэнь-вана хорошо подтверждается афоризмом к третьей черте и вместе с тем может быть согласовано с сообщением «Цзо чжуани»: брак с Вэй-цзы Ци мог либо просто осуществиться впоследствии, либо даже явиться целью ухода от Вэнь-вана, т.е. из провинции — в метрополию. — *А.К.*

*[296] Буквальный перевод этой части афоризма: «Владыка И отправлял [замуж] младшую сестру (дочь). Рукава [наряда] этой государыни (старшей жены) не сравнятся по красоте с рукавами [наряда] этой младшей жены». — *А.К.*

*[297] Перевод неточен. В афоризме отражен раннечжоуский свадебный обряд, в котором невеста как жертву подносила плетеную корзину с плодами, а жених закалывал барана. Иероглиф *ши* (士) тут явно коррелятивен иероглифу *нюй* (女 — «женщина, девушка, молодая») и означает «муж, мужчина, молодой», а отнюдь не «слуга». Примечательно, что в «Цзо чжуани» (Си-гун, 15-й г., зима) описано гадание на тысячелистнике по поводу свадьбы, в результате которого был получен именно этот афоризм — к шестой черте гекс. № 54. — *А.К.*

*[298] «Хун фань», чоу 6 «Три качества» («Сань дэ»). См. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 107. — *А.К.*

*[299] Иероглиф *пэй* (配) в данном афоризме может означать не только «подобное, парное», но и «супруга, жена», что подтверждает альтернативное использование тут знака *фэй* (*пэй*) 妃 . Словом «равен» Ю.К. Щуцкий перевел *сюнь* (旬 — «декада, 10 дней»), поскольку в некоторых списках вместо него стоит схожий знак *цзюнь* (均 — «равный»). Иной перевод может быть таким: «Встретишь свою хозяйку. Даже в течение декады не будет хулы (неудачи). Отправление будет одобрено». — *А.К.*

*300 См. примеч. *198. Согласно экстравагантному предположению Гао Хэна, здесь вообще речь идет не о звезде, а о привидении — *мэй* (魅). — *А.К.*

*301 Возможно понимание: «Встретишь своего обычного хозяина», т.е. человека, у которого обычно гостишь. — *А.К.*

*302 Иероглиф *куй* («подглядывать, подсматривать») Ю.К. Щуцкий ранее перевел сочетанием «сквозь щель» (см. примеч. *230), и здесь он означает «взглянуть сквозь...», а не «взглянуть на...». В целом включающее его высказывание может быть понято так: «Взглянешь сквозь свою дверь — пусто, там нет никого». — *А.К.*

*303 Сочетание *жи чжун* (日中), в афоризмах предыдущей гексаграммы переведенное словами «среди дня», имеет буквальное значение — «солнце в середине». — *А.К.*

*304 Вероятнее иное понимание: «В странствии достигнешь привала». Об иероглифе *цзи* («достигнешь», у Ю.К. Щуцкого — «восстановишь») см. примеч. *183 и *276. Иероглиф *цы* 次 (у Ю.К. Щуцкого здесь — «порядок») во всех своих употреблениях в «И цзине» явно имеет значение «остановка, замедление, привал» (см. гекс. № 7, IV; 43, IV; 56, II; 56, III). Соответственно и Ю.К. Щуцкий ранее перевел его сочетанием «постоянная квартира» (гекс. № 7, IV, см. также примеч. 18 к «Третьему слою»). В данном же случае неточный перевод *цы* словом «порядок» влечет за собой и маловразумительное выражение «спалить порядок» в следующем, третьем афоризме гекс. № 56 вместо вполне понятного «спалить место привала» («сжечь шатер»). — *А.К.*

*305 Более точный перевод: «В странствии спалишь свое место привала» («В странствии сожжешь свой шатер»). См. предыдущее примеч. — *А.К.*

*306 В оригинале (гекс. № 56, IV, а также 57, VI) «средствам» соответствует сочетание *цзы фу* (資斧), которое буквально означает «средства (состояние) и топор» и таким образом переведено Дж. Леггом и Р. Вильгельмом. В некоторых списках «И цзина» оно присутствует и в афоризме ко второй черте гекс. № 56. Но в основных вариантах стоит только иероглиф *цзы*, который в этом случае Ю.К. Щуцкий перевел словом «состояние». Поскольку в Китае одна из разновидностей древнейших денег имела форму топора, можно считать выражение *цзы фу* обозначающим здесь денежные средства, состояние в виде топорообразных монет, что утверждает и Гао Хэн. — *А.К.*

*307 Согласно Гао Хэну, это высказывание является отголоском истории о Конфуции (Чжун-ни), рассказанной в «Го юе». Повествование об особой, ритуальной стреле начинается со следующего эпизода: «Когда Чжун-ни находился во владении Чэнь, [на дерево, росшее] во дворе правителя Чэнь, опустился сокол и тотчас упал замертво. Его тело было пронзено стрелой из красного терновника» («Лу юй», 2). См.: Го юй. М., 1987, с. 106. — *А.К.*

*308 Первая фраза данного афоризма может быть понята несколько иначе: «Птица сжигает (уничтожает) свое гнездо». Вторая фраза параллельна высказыванию из афоризма к пятой черте гексаграммы № 13: «Родня сначала [издает] крики и вопли, а потом смеется». Третья фраза совершенно аналогична высказыванию из афоризма к пятой черте гекс. № 34, различие между ними лишь в том, что в одном случае речь идет о быке, а в другом о баране (козле): 喪牛于易 и 喪羊于易 . Однако Ю.К. Щуцкий перевел их по-разному: «Утратишь быка на площади» и «Утратишь козла [даже] в легких [обстоятельствах]». Поскольку переводчик специально оговорил предпочтительность последнего варианта (примеч. 71 к «Третьему слою»), появление первого — малопонятно. Ставший тут камнем преткновения иероглиф *и* может также обозначать границу или межу (易 = 埸) как место утраты животных. Видимо, не исключено его употребление здесь и в том смысле, в каком он понимается в названии самого данного произведения. Во всяком случае, тезис об «утрате быка в переменах» очень гармонирует с предшествующим переходом от смеха к крикам и воплям. Наконец, наиболее интересно предположение Гао Хэна, считающего, что в гекс. № 34 и 56 нашел отражение известный древнекитайский миф об иньском вожде ван-Хае («царе Двенадцать»), который утратил быков, баранов и рабов в стране Ю-и (有易). См. о нем, например: *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая, с. 218—223, 241—243; Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977, с. 112, 202—203. Таким образом, согласно Гао Хэну, разбираемую фразу следует понимать: «Утратил быков в [Ю]-и». — *А.К.*

*[309] Букв.: *сань пинь* — «три вида [добычи]». Ср. с аналогичным высказыванием в афоризме ко второй черте гекс. № 40: «На охоте добудешь трех лисиц». — *А.К.*

*[310] Буквальный перевод двух последних фраз: «Не будет начала, [но] будет конец. На три дня раньше седьмого, на три дня позже седьмого». Здесь, как мы уже отмечали (см. примеч. *273), переводчиком не осмыслен циклический знак *гэн,* обозначающий седьмой день декады. По мнению Гао Хэна, в данном афоризме выделены дни *дин* и *гуй* — четвертый и десятый в декаде, т.е. соответственно идущий на три дня раньше и на три дня позже дня *гэн.* Аналогичным образом в афоризме гекс. № 18 выделены дни *синь* и *дин* — восьмой и четвертый в декаде — как отстоящие на три дня назад (в предшествующую декаду) и вперед относительно первого дня *цзя.* Все указанные дни — *дин* (4-й), *синь* (8-й) и *гуй* (10-й) — Гао Хэн считает выделенными потому, что они были признаны счастливыми для различных начинаний и прежде всего ритуальной практики в китайском обществе того времени. К этому можно добавить еще одно текстологическое наблюдение. В афоризме к пятой черте гекс. № 57 сначала говорится об отсутствии начала и наличии конца, а затем указываются четвертый и десятый дни, один из которых не является начальным, а другой является конечным в декаде. — *А.К.*

*[311] См. примеч. *306. — *А.К.*

*[312] Афоризм имеет разные трактовки из-за неясности смысла иероглифа *цзе* (介), переведенного здесь как «стороны», а ранее — как «крепкий» (гекс. № 16, II) и «великий» (гекс. № 36, II). Мы предлагаем следующее понимание: «Радость от переговоров (торгов) еще не успокоит, болезнь (спешка) от посредничества будет веселой». — *А.К.*

*[313] В некоторых списках в конце афоризма еще стоит формула: «Раскаяние исчезнет». — *А.К.*

*[314] Иероглиф *цзи* (机), переведенный как «престол», обычно считается обозначающим здесь или низкий столик (几), или вообще опору. Гао Хэн отождествляет его с похожим обозначением жертвенного сосуда *гуй* (机). — *А.К.*

*[315] Словом «варвары» переведен иероглиф *и* (夷), ранее переведенный словами «поражение» (гекс. № 36, 36, II) и «равный» (гекс. № 55, IV). В последнем случае он, по-видимому, употреблен в том же смысле, что и в афоризме к четвертой черте гекс. № 59. Поэтому тут уместнее перевод: «Не то, о чем обычно думают». Ср. примеч. *301. — *А.К.*

*[316] Имеется в виду совместное возлияние из ритуального кубка *цзюэ.* — *А.К.*

*[317] См. примеч. *212. — *А.К.*

*[318] Китайские комментаторы, в отличие от европейских переводчиков, сходятся на том, что иероглиф *фу* (茀) здесь обозначает не занавеси или верх (тент) экипажа, а головное украшение или накладку из искусственных волос (шиньон). — *А.К.*

*[319] Ср. с переводом в «Третьем слое»: «Промокнешь. [Ибо] платье в лохмотьях». Различие в переводе обусловлено тем, что в оригинале стоит иероглиф *сюй* (*жу*) 繻 , обозначающий тонкий цветной шелк, газ, одежду из подобной нарядной ткани, но некоторые комментаторы, и в том числе Ван Би, отождествляют его с имеющим ту же знаковую основу и слишком похожим иероглифом *жу* (濡), так как последний проходит рефреном в данной и следующей гексаграммах (№ 63, I; 63, VI; 64, 64, I; 64, VI). — *А.К.*

*[320] Ю.К. Щуцкий здесь указал пространственную ориентацию триграмм в расположении Фу-си (см. схему 6). В расположении Вэнь-вана Ли и Кань находятся соответственно на юге и севере (см. схему 7). Ср. примеч. *259. — *А.К.*

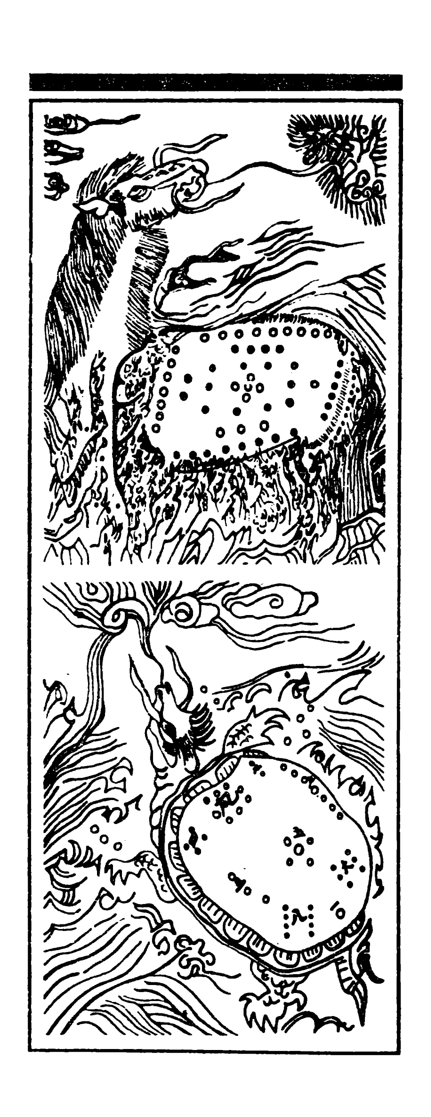
*[321] Этот афоризм цитируется в гл. 30 «Ли цзи» («Фан цзи»), где, комментируя его, Чжэн Сюань утверждает, что противопоставление пышного жертвоприношения на востоке скромному жертвоприношению на западе отражает противостояние соответственно иньцев и чжоусцев в эпоху Чжоу Синя и Вэнь-вана (Ши сань цзин чжу шу. Кн. 25, с. 2076). Входящий в текст иероглиф *ши* (實 — «плод, наполнение, реалия, действительность») Ю.К. Щуцкий перевел сразу двумя словами — «правдивый» и «поистине», что свидетельствует о некоторой неясности для переводчика его грамматической функции: то ли речь идет о самостоятельном качестве, то ли — об определении последующего действия («получения своего благополучия»). Примечательно, что Ю.К. Щуцкий совместил оба эти варианта, по отдельности реализованные в переводах Дж. Легга («искренность получает благословение») и Р. Вильгельма («реально обрести счастье»). В разбираемом афоризме составляет проблему не только грамматическая функция, но и конкретный смысл иеро-

глифа *ши*. Подозрительно по крайней мере то, что во всех остальных употреблениях он переведен Ю.К. Щуцким одинаково и в другом значении — «полнота» (гекс. № 27; 50, II; 54, VI). Сравнение с разбираемым употреблением (в гекс. № 63, V) показывает, что здесь иероглиф *ши* должен иметь такой же смысл, поскольку все контексты объединяет общая тема жертвенно-ритуального питания. Иначе говоря, этот иероглиф в «И цзине» обозначает жертвенную пищу, наполняющую жертвенный сосуд, ритуальную корзинку или просто рот участника жертвоприношения. Самым ярким доказательством нашего тезиса является замена в некоторых списках «И цзина» знака *ши* в афоризме гекс. № 27 его омонимом, совмещающим значения «пища» и «жертвоприношение». Последний же иероглиф, как мы продемонстрировали в примеч. *216, особым образом связан с термином *фу* («благополучие, счастье, остатки жертвенных продуктов»), который в рассматриваемом тексте соединился и с первым *ши*, тем самым еще раз подтверждая специфическую синонимичность данных омонимов. Следовательно, завершающая фраза афоризма к пятой черте гекс. № 63 может быть понята так: «Жертвенные продукты дадут свои остатки (принесут искомое благополучие)». — *А.К.*

*[322] В афоризмах к третьей и четвертой чертам гекс. № 63 и 64 одинаково говорится о нападении на «страну бесов», т.е. на северо-западное племя *гуй-фан* (鬼方), иногда отождествляемое с гуннами (*сюн-ну*). В первом случае (гекс. № 63, III) субъектом действия назван Высокий предок (Гао-цзун), т.е. иньский правитель У Дин (примерные годы правления 1238—1178 гг. до н.э. или, согласно традиции, 1324—1266 гг. до н.э.), получивший посмертное имя Гао-цзун. Занимающий аналогичное место в параллельной конструкции (гекс. № 64, IV) иероглиф *чжэнь* («потрясение, возбуждение, молния, гром», название гекс. № 51) Гао Хэн предлагает также считать именем собственным — представителя Чжоу, для которого Инь являлось «великим царством». — *А.К.*

А.И. Кобзев, Н.И. Конрад

ПРИЛОЖЕНИЕ



ЗАМЕЧАНИЯ НА КНИГУ-ДИССЕРТАЦИЮ Ю.К. ЩУЦКОГО «КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ „КНИГА ПЕРЕМЕН"»[1]

ВВЕДЕНИЕ В ДОПОЛНЕНИЕ К ОФИЦИАЛЬНОМУ ЖИЗНЕОПИСАНИЮ-ЗАПИСКЕ 1 ФЕВРАЛЯ 1935 г., Т.Е. ДВА С ПОЛОВИНОЙ ГОДА НАЗАД

Сегодня у нас большой научный праздник. Надо поздравить и Вас, и нас всех, и Институт востоковедения с редким и большим достижением. В самом деле, как приятно *начинать* серию докторских наших диссертаций с работы, которая не только не возбуждает сомнений в своих достоинствах, не говоря уже о доброкачественности, но и стоит несравненно выше всяких требований к доктору китайской словесности (филологических наук).

Надо при этом сказать, что сама инициатива этой работы встретилась с неисчислимыми трудностями, от которых — смею это заявить хотя бы от своего лица — всякий из нас в ужасе бы отступил. Например, в бессилии сражаться с наивными людьми, принимающими исследователя и переводчика за соавтора и злостно приписывающими ему, *невзирая на анахронизм,* все, что есть в оригинале. Для этих людей написать пасквиль на «И цзин» есть научная работа более достойная, чем научное объективное исследование этой книги, и Вы подвергались нареканиям и даже форменным гонениям за эту работу задолго до приведения ее в готовый вид. Толпа обскурантов ИВАН[2] решила отнять у Вас решимость закончить исследование этого крупнейшего памятника дальневосточной Азии, и даже мое представление о присуждении Вам докторской степени без защиты диссертации ввиду хотя бы трудностей, связанных с оппозицией Вам, было с негодованием запихано в дальний угол ящика, где и лежало без движения, хотя адресовано было не этому ящику, а высшей академической инстанции (вот что делает ведомственная субординация!). Мои отзывы о Вашей работе уничтожались! Просто!

Гонения на Вас и Вашу работу воспроизводят в точности (тем более что кое-кто из участников гонения был в той и этой конъюнктуре) гонения на меня в 1913 г., когда в моем курсе о Лао-цзы и «Дао дэ цзине» усмотрели «атомистическую теорию на футурологическом языке», подали жалобу Н.Я. Марру (декану) — и курс был упразднен. При этом даже мое призывание имени Льва Толстого в свидетельство интереса общества к Лао-цзы не помогло! <...>

Два года прошло с тех пор, как мною была прочитана Ваша работа, и я предпочел бы дать о ней отчет тогда же, а не теперь, когда мои заметки уже потускнели вместе с памятью моей.

ОСОБЕННОСТИ ВАШЕГО ПРЕДМЕТА. «КНИГА ПЕРЕМЕН»

Мы начинаем серию переводов и исследований китайских классиков с самого трудного из них — с «И цзина». «Книга перемен» состоит из афоризмов, легко усваиваемых и всеми повторяемых (в особенности в обиходной эпиграфике), и, далее, мест столь темных и непостигаемых, что от них открещиваются даже твердо знающие «Книгу перемен» наизусть — начетчики. Скажу по своему опы-

ту, что среди своих учителей-китайцев (их было, по-моему, не менее двадцати!) я никогда не видел ни одного, кто не говорил бы об «И цзине» с восхищением и... ничего в нем не понимал бы, кроме пафоса зазубренных экстравагантностей, подлинной экзотики. Я лично в начале моих штудий (особенно в 1903 г.) много раз занимался «Книгой перемен», но отступил перед ее трудностями. Затем Шаванн[3] по нашей просьбе прочел нам в 1905 г. лекцию об «И цзине», указав, что далее гадательного текста значение этой книги не идет и что научного значения эта книга не имеет, по крайней мере для историка (наука от этой точки зрения отошла). Наконец, в Китае я не встретил никакого сочувствия своим стремлениям понять текст «И цзина». Поэтому я и в свои университетские курсы этот предмет никогда не вводил.

Надо сказать вообще, что китайский консерватизм нельзя считать чем-то исключительно одиозным. Это, конечно, один из эксцессов, без которого не обходится ни один исторический народ, а тем более его литература. Но если бы он исходил только из одного источника, как, например, у христиан из Евангелия, то он был бы давно уже обречен на катаклизмы вроде европейских, в которых нетрудно видеть борьбу жизни с Евангелием и «пастырями добрыми». Нет, китайский консерватизм питался из *разных* источников. Вот почему «Книга перемен» всегда оставлялась как-то в стороне от эксцессов, особенно политических, и не вызывала боев насмерть.

ТРУДНОСТЬ КРИТИКИ ВАШЕЙ РАБОТЫ

Прежде всего, Вас никто не посмеет упрекнуть в том, что Вы выбрали нарочно «заумный» текст, чтобы парализовать критику, ибо всем нам вообще и в первую очередь полагается быть солидно знакомыми с «Книгой перемен». А так ли это? Затем, критиковать Вас, единственного знатока этого сложнейшего из предметов, — значит брать на себя больше того, что приличествует китаисту, знающему, что такое «И цзин». Решаюсь это сделать только по долгу руководителя Китайского кабинета и Вашего товарища. Дальше этого мои претензии не идут и идти не могут. Ведь Вы, знающий весь текст «Книги перемен» наизусть и вообще все сюда относящееся, являетсь единственным хранителем всего ее синтеза, и спорить с Вами по меньшей мере трудно, если вообще возможно (опасно!). Как минимум можно заявить, что в этой области более квалифицированного исследователя и переводчика найти нельзя, и не только среди нас. Поэтому критика Вашей работы не может идти нормально, т.е. как объемлющая линия к объемлемой. Это я выставлял как одну из причин, действующих на справедливость присуждения Вам степени доктора без защиты диссертации. Но мое ходатайство не вышло даже из ящика заместителя директора ИВ П.И. Воробьева.

ВАШИ ЛИЧНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Вся жизнь Ваша перед моими глазами. На первый взгляд Вы всегда разбрасывались, и были люди, обвинявшие Вас в дилетанстве. Но не я! Из всех Ваших увлечений Вы сумели составить свою научную личность в некий синтез, замечательно полносочный, многокрасочный. Из самых различных элементов получился синтез на редкость логический.

Но я выступлю прежде всего свидетелем Вашего научного развития. На студенческой скамье быстро складывалась Ваша личность, и все элементы получили развитие. «И цзин» пришел после всех, но, потребовав от Вас самых крупных усилий, оказался в конце концов торжествующим. Основные черты Вашей личности: энтузиазм, быстрота и широта охвата предмета, основательность, острота критики — все здесь. К этому же надо присоединить изобретательность, предприимчивость, ненависть к банальным дважды два и к стереотипам, находчивость и остроумие.

Укажу прежде всего, что Ваша книга — работа китаиста, философа и филолога, и япониста-филолога, и маньчжуриста: соединение, доселе не бывалое нигде. Но полнота китаиста отсутствует, поскольку книга не писалась в Китае. (У китайцев полагается *сань тань*[4], поэтому я еще дважды в течение этой речи вздохну!) Вы принялись за исследование «И цзина» в языковом всеоружии: китайский, японский, маньчжурский и европейские языки. До Вас никто не был так вооружен. У нас были знатоки многих языков Дальнего Востока, но этот полиглотизм или был бесплоден, или, самое большее, обслуживал китайскую фразу (чтобы не *проврáться* в остановке). У Вас же полиглотизм сосредоточен на общей цели и имеет подлинно синологический аспект.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КНИГИ

Ни одна книга по китаистике не доставляла мне столь сосредоточенного удовольствия и поучительности. Изложение книги стройное, систематическое. Тон увлеченный, страстный, с тягой к яркому рационализму и рельефной демонстрации (путем сравнений, иногда парадоксальных, сопоставлений и т.д.). Она доступна в части 1 всем, но часть 2 даже в Вашей обработке останется, конечно, книгою редких специалистов. Нельзя думать, что она будет массовым чтением или даже чтением китаистов вообще, но для редких специалистов она будет редким же откровением.

ЗАСЛУГИ В МИНИМАЛЬНОЙ ОЦЕНКЕ

При рассмотрении научной работы надо отметить выдающиеся пункты (выше нормы). Так как их слишком много — можно сказать, вся работа — и мне их не пересчитать, как бы я ни старался, то вот некоторые.

Начну с того, что есть в синологии темы и темы. Для одних найдутся любители один за другим: вопрос времени и терпения. За другие же никто браться не может и не хочет. Таков «И цзин». Изучать «И цзин» — значит изучать самое сложное из мировоззрений (ибо это ведь не изолированное нечто), а быть ему судьей — задача прямо непомерная, и то, что Вы за нее взялись, это *подвиг* в отношении и нас, и советской науки. Даже если бы книга была неудачна, Вас следовало бы, как в древнем Риме, благодарить за то, что Вы не побоялись труднейшей из задач.

Далее, крайним достижением китаиста, предшествующим объемлющей и настоящей критике и научному обобщению, является полное усвоение текста вместе с его *предметом* (что бывает далеко не всегда), проникновение в самую толщу китайских идей. И если это достаточно трудно для китайской истории, еще труднее для китайской литературы, далее для классиков и труднее всего для «Книги перемен», то даже *одно лишь прочтение* этой книги, не говоря уже о ее освоении и проникновении в ее толщи, является настоящим подвигом. А ведь это только начало Вашей работы! И всю ту литературу об «И цзине», которою мы располагаем, даже просто, повторяю, прочесть так, как это сделали Вы, мог только человек особого склада и особых способностей, что мы все знаем и все отмечаем, я — первый.

Один факт внимательного чтения всей «Книги перемен», даже в одном лишь из комментариев, и это уже большое дело, в котором, как известно, не преуспели даже писавшие об «И цзине» (я сильно сомневаюсь, чтобы Арлез или Макклатчи читали бы текст, о котором они писали, как следует. По рассказам сяньшэна[5] — на *байхуа*[6]. А Арлез — по-маньчжурски).

Во всяком случае, умение читать труднейший текст и ввести его в научное обращение Вами полностью и блистательно доказано. И заметьте, что в то время как вокруг Вашей диссертации было много всяческих толков (главным

образом кривотолков), но не было — и не могло быть — толков о безграмотности, некомпетентности, мертвом инвентаре кусочных знаний и прочих характеристик подобного рода, довольно часто встречающихся в беседах о диссертациях. Всем ясно, что со стороны знания дела и языка Вы неатакуемы.

Как новый комментатор, стремящийся искренне к ликвидации оракула и превращению его в философему, эта работа заслуживает всяческого удивления и поощрения. Во всяком случае, и также в виде *минимальной* оценки надо признать, что Ваш перевод и Ваше исследование не идут ни в какое сравнение с предыдущими (на всех языках, в том числе и японском и, конечно, *китайском же*). Уже по одному этому как автор прогресса науки Вы заслуживаете степени премированного доктора.

Хотя всякая научная работа имеет прежде всего значение по *окончательности* решения поставленных проблем, но сама *постановка* их и формулировка, особенно новая и ведущая к дальнейшей работе мысли, имеет иногда гораздо большее значение, нежели решенные проблемы (ибо они могут быть решены хуже, чем поставлены и сформулированы). Уже с этой точки зрения Ваше исследование ново, богато мыслями и формулами, нигде и никогда ранее не выраженными даже в форме вопроса.

Наконец, надо всячески похвалить Вас за умело и достойно составленные тезисы. Вы дали урок диссертантам, превращающим тезисы в оглавление своей работы или нудный конспект ее, обесцвечивающий работу и отбивающий всякую охоту с нею познакомиться детально.

НАУЧНЫЕ ДОСТОИНСТВА РАБОТЫ

Если считать, что научная работа в своих достоинствах числит силу знания и научное умение, то в этой работе оба эти существенных элемента проявлены полностью. Во всей работе чувствуется сила знания, сила мысли, сила убеждения и сила убедительности. Книга умна, доброкачественна, убедительна. Она дает яркие характеристики, доселе в китаистике невиданные. Книга обладает первоклассными научными достоинствами: открытостью, откровенностью, искренностью — равно научными добродетелями.

Отмечу еще раз Вашу острую находчивость, предприимчивость, всяческое дерзание. Это книга филологии новой и весьма изобретательной. Этот труд впервые в истории изучения «И цзина» идет в ногу с современной наукой Китая и Японии, превосходя европейские и, конечно, русские (их не было!). Думаю, что Ваше исследование китайской классики идет непосредственно после Пеллио[7]. Оно уступает ему в документации и построении текста и выигрывает в оригинальности и размахе. Если не во всех, то во многих отношениях можно Вашу книгу считать последним словом науки (постольку, поскольку она писалась вне Китая) — это достижение крупное, исключительное.

В связи с этим отмечу и особые достижения. Максимальною оценкой Вашей работы надо считать удачно и ясно продуманную систему «И цзина», которая, не будучи окончательною, сделала в этом направлении самый крупный шаг. Ведь если даже считать эту проблему в данных условиях неразрешимою, все же Ваша работа имеет абсолютную ценность как первая на русском языке и в то же время самая удачная из *всех* синологических. Это бывает крайне редко, и Ваша работа едва ли не первая из этих редких! Вот наконец настоящая наука, и советская синология делает вклад в мировую науку столь долгожданный.

Перед Вами стояла грандиозная проблема — решить с помощью, так сказать, «научных уравнений» трехтысячелетнюю проблему «И цзина», которая никогда

не была решена ни в Китае, ни вне Китая. Но это решение или невозможно, или требует особого гения. Я считаю, что Вы на этом пути встали в ряд с предыдущими исследователями и значительно *превзошли* их. Непосредственным Вашим предшественником как по времени, так и по серьезности является Вильгельм. Но Вы его превзошли во всех отношениях, а главным образом в научном, о чем скажу далее подробно. Значит, повторяю: работа Ваша включается в мировую по достоинству и является последним словом науки в данной области. С чем и позвольте от души Вас поздравить!

Ваша книга имеет еще особое значение: она сильною рукою вызволяет европейскую науку из ее инфантилизма в отношении «И цзина» и повторения задов на китайский лад. Вы преобороли также опасную сентиментальность и романтику Вильгельма. В общем, еще раз повторяю, что Вами все решительно сделано, чтобы впервые дать понять основные идеи великой книги в самом крупном масштабе и отойдя от детских маневров Арлеза, Легга и др. Ваша книга надолго еще останется самодовлеющею, путеискательной и путеуказующей, поскольку в ней приняты все меры к тому, чтобы вызволить исследование из трафаретных легговских формул. (Отличная характеристика Легга на с. 33 (101): «Благообразный труд, лишенный ошибок лишь постольку, поскольку его автор передавал китайские теории и не рисковал на головокружительные открытия в стиле Лейбница или Лакупри».)

Один из шедевров Вашей работы — это вступление, обращенное к читателю-некитаеведу. Оно убедит в Вашей правоте кого угодно. Также и весь параграф 2, с. 233 (194), представляет собою очень сильное, здравое и умное введение в анализ техники мышления «Книги перемен»: «... предвидя упрек в модернизации архаического памятника, я хотел бы установить точную договоренность в спорах о „модернизации", которая отнюдь не является моей целью. <...> Сколько миллионов людей пело и играло на самых разнообразных музыкальных инструментах без малейшего знания акустики и теории музыки. Однако мы можем говорить об их творчестве научно лишь с точки зрения современной акустики и теории музыки. Также, изучая технику мышления, отраженную в текстах „Книги перемен", мы не можем не пользоваться современной, нашей техникой мышления».

Надо особо отметить Ваше критическое самоограничение, которое должно войти в науку[8]. Действительно, в таком, как на с. 203 (177–178), утверждении подход к «Книге перемен» является наиболее всего приемлемым. Упразднены химеры. Далее, на с. 205 (179) подсчет (сама инициатива его, инвенция, находчивость!) мантических элементов в «Книге перемен» – особое достижение. Жаль, что на чертеже это не особенно видно и что выводы из этого подсчета как-то потерялись и даже закончились необъяснимым и полным противоречием на с. 209 (182).

Изложением теорий Пи Си-жуя Вы оказали всем нам большую услугу. Принять или не принять Ваши ограничения их, но они создают новую, доселе неизвестную атмосферу. Хотя выбранный Вами трактат не может быть назван классическим, ибо он, во-первых, написан сильным и неровным тоном, без всякой лапидарной $2 \times 2 = 4$, и, во-вторых, в аргументации и иллюстрации весьма спорной, тем не менее выдвижение на первое место Пи Си-жуя (доселе мало известного европейской науке) и японцев — вещь замечательная и правильная. На с. 262 (204–205) очень новые и верные замечания, которые могут многим и очень многим из нас пригодиться.

Вывод из Вашей работы (последний пункт тезисов) полностью оправдан, и задача ее в том виде, в котором она задумана, решена блестяще.

Однако... «и в солнце и в луне есть темные места» (Херасков). Перехожу к минусам.

НЕДОСТАТКИ РАБОТЫ, ОТ ВАС НЕ ЗАВИСЯЩИЕ

Свою отрицательную критику я начну с общего утверждения, что даже Ваша превосходная работа не стоит полностью на уровне науки, ибо большие работы такого типа нельзя делать без специальной экспедиции в Китай на год, а то и на два, как это принято в Европе. Без полной библиотеки и общения с китайскими специалистами такая работа не может производиться. Ведь принимая во внимание, сколько Вам дало для писания этой книги Ваше кратковременное пребывание в Японии в 1928 г., можно себе представить, сколько Вы при своей впечатлительности и острой восприимчивости могли бы получить в Китае! Приходится *сань тань эр и*[9]. Все Ваши трудности начинались с библиографии и книжной наличности, которая у нас к решению таких проблем совершенно не предназначена. Ваша работа могла быть сделана только в Китае! Очень возможно, что Вам остался неизвестным целый ряд новых китайских теорий «И цзина», изложенных хотя бы в периодических изданиях, до нас не дошедших.

Далее, роковой вопрос: может ли научное исследование подобного предмета по своей потенции и законченности равняться в глазах читателя всей той подготовке, эрудиции и врожденной и выработанной интуиции, которою располагает туземец? Принципиально оно, конечно, *должно* быть таким. Но на деле так ли? И кто знает, как этого можно добиться? Ведь если даже «Слово о полку Игореве», имеющее себе многочисленных партнеров, все же считается как бы *изолированным* и, в сущности, как историко-литературная проблема *нерешенным,* то что же говорить об «И цзине» — тексте абсолютно изолированном? Надо ждать новых материалов от раскопок! Но en attendant нужно работать над тем, что уже есть. Наконец, история Апокалипсиса показывает, как зашифрованная мистика сопротивляется расшифровке. А ведь об этой книге известно несравненно больше, чем об «И цзине». Проблема «И цзина» в настоящее время не может быть решенной окончательно.

ВАШИ УВЛЕЧЕНИЯ

Люди, склонные скептически относиться к увлекающимся ученым, могут быть скептически настроены и к Вам, как всегда увлекающемуся своим сюжетом и выбирающему только то, что нравится. Но надо делать разницу между увлекающимся и *увлеченным,* а поскольку в Ваши «увлечения» входят даже такие предметы, как курс грамматики китайского языка для практикантов, я считаю Ваши увлечения даже утилитарно полезными.

Благодаря Вашей командировке в 1928 г. в Японию, а не в Китай Вы находитесь, вполне естественно, в поле притяжения японской синологии. Это ново! Это интересно! Это необходимо! Однако est modus in rebus. Я нахожу Ваше возвеличение японской науки перед китайскою результатом увлечения и недостаточно строгой критики.

Так, например.

С. 162 (153). Странно не реагировать на наивность японца, представляющую худшую версию китайских наивных полиграфов.

С. 163–164 (168, прим. 133). Странно характеризовать работу Хонда «филологически точною», когда он доходит в своей неразборчивости до 易 = 亦[10].

С. 164 (156). Вряд ли можно защищать (а тем более рекомендовать) японскую синологию цитированием подобных благоглупостей. (Или еще на с. 165 (158) и особенно на с. 166 (159): ну и наука!)

Кроме того, в Вашем изложении теорий Пи Си-жуя тоже есть странности. Так, например, странно, что, пересказывая Пи Си-жуя, Вы не заметили этого именно места на с. 144,2 (167, прим. 115), где тип 不作 «Чунь цю» напоминает тип

不 作 «И цзина»[11]. Изложение Пи Си-жуя на с. 145,1 (145) кажется бессистемным и вряд ли достигает цели — нужно было бы Ваше вмешательство.

С. 149 (147): «Очевидно, что здесь Пи Си-жуй, последовательный конфуцианец, ничего общего не имеющий с объективной наукой, исходя из своего догматизма, не допускает даже мысли о критике Конфуция...». Такой уничтожающей критике Пи Си-жуй подвергнут, по-моему, зря. В Вашем же пересказе он доказал нам, что стоит выше конфуцианских предрассудков — если и не всех, то очень многих.– [в настоящем издании купировано].

Странно, что, пересказывая Пи Си-жуя, Вы не реагировали на некоторые особенно достойные его места (вроде с. 152 (148–9)). И вообще, Ваши аннотации к Пи Си-жую монотонны и их мало. К чему тогда было пересказывать его? На с. 154 (149–50) опять нет существенной аннотации к Пи Си-жую. Как же называется эта «компиляция»?

С. 119 (133): «Следовательно, Конфуций (по мнению Пи Си-жуя. — *Ред.*) выдвинул, а может быть, и создал текст „К[ниги] п[еремен]" как компендиум своего рода Lebensweisheit». Из-за этого Lebensweisheit теряешь доверие к пересказу Вашему пунктов Пи Си-жуя.

ВЫБОР КОММЕНТАТОРОВ

Ваши увлечения начинаются с неудачного выбора комментаторов. Я оспаривал Ваш выбор. На этом первом этапе исследования надо было бы взять наиболее известных и знаменитых Чэна и Чжу Си, а не тех, кто больше Вам по вкусу. Так было бы гораздо объективнее. Брать за основу столь неаттестованных комментаторов, как Оу-и и Итō Тōгай было неосторожно: от этого фундаментальность работы разделяет участь с эфемерностью этих комментаторов.

С. 318 (233). Аргументация в пользу Оу-и блестяща по форме, но вряд ли убедительна по содержанию. Во-первых, буддийская терминология изучена *только* для буддизма, и буддист, говорящий о китайской философии *не*буддийского типа, такой же дилетант, как и все прочие. И, по-моему, ничего *точного* и «недвусмысленного» из его комментария не получилось! Во-вторых, Вы сами возражали против моего выбора в руководящие комментаторы для «Дао дэ цзина» У Чэна[12]!

С. 299 (219): «Оу-и, поднявший „К[нигу] п[еремен]" на высокий уровень философского понимания и на материалах „К[ниги] п[еремен]" разработавший вопрос об отношении нового акта познания к содержанию прежде накопленного знания. Сунские авторы, но особенно Оу-и, могут быть использованы для критической интерпретации „К[ниги] п[еремен]"». Аргументация в пользу Оу-и по меньшей мере преждевременна и недостаточна.

В биографическом очерке Чжи-сюя[13], приложенном Вами к работе, не содержится ничего, рекомендующего его как *ученого*. Наоборот, последняя фраза: «Главная его идея — это стремление найти синтез не только всех буддийских школ, но и буддизма, конфуцианства и даосизма» (212–3) – убийственная характеристика. Перед нами обыкновенный монах-полиграф, каких мы видели тысячи. Кстати, нет ничего о Дэ-цине[14], его учителе, которого Вы хорошо знаете по комментарию на Лао-цзы и к которому также питаете пристрастие. Какая связь между ними на этой почве?

Оу-и (Чжи-сюй) использован лишь эклектически. Первые же параграфы без него вовсе. Достаточно перевести первые строки объяснений первого же *гуа*, чтобы показать, что это всего-навсего лишь набор буддийских фраз и отнюдь не терминов, которых искали Вы: это не философский, а канонический язык (образцы у Вас же даны). Если встать на Вашу точку зрения в отношении Оу-и, то и... христианский комментарий на «И цзин» мог бы иметь философское зна-

чение! У Вас пропущены исторические сопоставления, находимые у Оу-и. А может быть, это одна из его наиболее выигрышных черт?

Перевод с помощью Оу-и и Итō Тōгай никакого нового моста к читателю не перекинул и остался совершенно замкнутым и эзотерическим. Научное его использование вряд ли возможно. Боюсь, как бы это предприятие не осталось... оригинальным, и только!

Нужно было перевести «Си цы» и, далее, одного из наиболее крупных комментаторов — Чэна или Чжу, производивших на китайскую интеллигенцию наиболее сильное впечатление. Характеристики китайских комментаторов Чэна и Чжу Си не очень глубоки и не очень одухотворены. Остались без физиономий.

С. 85 (121): «Из сравнения Чэн-цзы и Чжу-цзы видно, насколько критицизм в среде сунских конфуцианцев снижался ко времени последнего. Это, можно полагать, стоит в связи с общим понижением тонуса общественной жизни ко времени Чжу Си. И более широкое сравнение его, позднего сунского конфуцианца, с конфуцианцами, положившими начало сунской школе в начале этой династии, лишь подтверждает это наблюдение, сделанное нами на приведенных выше цитатах».

Стоит ли так пренебрегать Чжу Си из-за одной только его «ортодоксии»? Он едва ли не единственный комментатор классиков, владевший их системой и их ею связавший! Понятно, что, чем больше система растягивается, тем более она податлива... Qui trop embrasse mal étreint[15].

С. 84 (121): «Совершенно иным тоном начинает свой комментарий Чжу Си. Это тон педанта, стремящегося вложить в голову ученика традицию». Надо же уметь различать в лице Чжу Си философа и педагога! С. 85 (121): И нельзя из сравнения только по кусочкам Чэна и Чжу делать выводы!

С. 90 (122): «Не подлежит никакому сомнению, что Дяо — плохой филолог. Несомненно также и то, что он крайний идеалист. Последнее делает понятным то, почему столь большое значение придает ему современная японская буржуазная синология. Первое же его качество — недостаток критицизма — японские синологи стараются преодолеть, будучи уже вооружены европейским критицизмом». Кроме того, лучше присоединиться к квалификации Чжу Си у Дяо Бао, чем воевать с ним.

С. 99 (125): «... много поработав над вопросом образности в „Книге перемен", он, [Чжан Ши-чжай], приходит к пониманию, что они [образы] относятся к поэтическим образам „Ши цзина", как внутренняя сторона к внешней, и, признавая все совершенство образов „Ши цзина", он все же считает, что только образы „Книги перемен", в конечном счете исходя из естественных образов мира, вносят в их систему стройность, т.е. приближают нас к охвату мира в познании».

Таким образом, можно считать, что Ваша теория сближения языка «И цзина» и «Ши цзина» навеяна отчасти Чжан Ши-чжаем?

С. 91–92 (172–173). Слишком большая неосведомленность о Чжан Ши-чжае. Цитируете его даже... по «Цы юаню». А о нем целая библиотека написана как о властителе дум современных китайских ученых-критиков[16].

МОИ НЕДОУМЕНИЯ, ВОПРОСЫ И ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Недоумение. Вопрос о том, есть ли действительно в «И цзине» *система,* вопрос кардинальный. Перед Вами стояла задача доказать нам всеми имеющимися у Вас способами *да* или *нет.*

Я могу этого не знать, но неужели же нет синтеза «И цзина» на китайском языке? И неужели в китайской литературе Вы не нашли трактатов о влиянии «И цзина»?

В виде гипотезы (у Вас не рассмотренной): не гипноз ли тысячелетий так называемая «система» «И цзина»? И не считается ли словесный текст за «систе-

му» благодаря действительно строгой (математически) линейной системе? Сомневаюсь, чтобы Вам удалось решить важнейшую проблему отделения чертежа от текста или, наоборот, соединения обоих — хронологического и органического. Не заключается ли «система» «Книги перемен» (как и «Хун фань»[17]) *только* в чертеже гексаграмм (математики, астрологии)? Тексты же — только эпизоды, которые при графике форсированы в «систему». (О «Хун фане» забыто, с. 13 (92), как и о статьях современных китайских ученых, посвященных математической проблеме «Хун фаня».)

В *раздробленных* по положению и по мантической практике формулах есть ли действительно система предвиденная или ad hoc, выведенная из санкционированного и стабильного стереотипа (вроде пророчеств о Христе в тексте Ветхого завета)?

С. 143, прим. 1 (167, прим. 115): Понятно, что Пи Си-жуй, воспитанный <...> на „истории", которая не умела выглянуть за пределы исторических личностей <...>, говоря образно, „истории генералов", <...> не мог поступить иначе, как отыскать „генерала от философии" в лице Конфуция и приписать ему авторство „Книги перемен". Пи Си-жуй не считается с тем, что даже известность „Книги перемен" Конфуцию не документирована в достаточной мере, не говоря уже о том, что „Книга перемен" с ее подвижностью понятий по духу совершенно чужда Конфуцию, который, несомненно, является ярчайшим защитником формальной статичности понятий, незыблемости морально-политических законов и даже номенклатуры их».

Слишком фельетонно о («генерале от философии») Конфуции. Кроме того, Пи Си-жуй был, несомненно, не заурядным карьеристом-начетчиком, а кем-то получше: философом, наверное!

Мои подходы к теории. Это Ваше суждение было бы как решительное весьма ценным по существу, если бы и против него не было возражений, которые надо было бы предвидеть, ибо разве нам известен состав учения Конфуция? Неужели «Чжун юн» и «Да сюэ» как синтезы могут сосуществовать в *теории*? На деле сосуществуют! Противоречия в «Си цы» не больше противоречия между «Да сюэ» и «Чжун юном»[18]. Это, по-моему, нечто вроде транскрипции разнокалиберных учеников Конфуция, тяготевших к «И цзину».

С. 16 (93–94): «Мы можем, конечно, поставить под большое сомнение документальную ценность этих материалов, однако надо признать, что это место из второй части „Си цы чжуани" написано настолько хорошим и остроумным языком, что оно, безусловно, может импонировать. <...> Кроме того, эта точка зрения допускает использование материала легенд в качестве исторического документа, а это недопустимо в исторической науке». Недодумано. А «Шу цзин» тоже не годится в качестве исторического доказательства? Материал не определяет науку. Только метод исследования.

С. 66 (114). Дата определена неудачно. Конечно, «до Хань», но ведь этого же мало! Надо, во всяком случае, до Цинь, ибо «И цзин» пережил циньский пожар и для восстановления текста по памяти в Фу Шэн'ах[19] не было нужды.

С. 124 (135): «Известно, что Конфуций отказывался от всякого авторства. „Я только передаю, но не сочиняю", — говорил он. <...> Язык этих текстов гораздо моложе, чем язык „Лунь юя". <...> На том же основании приходится отрицать авторство Конфуция и по отношению к остальным приложениям» (к «Десяти крыльям». — *Примеч. ред.*). Добавочный аргумент. Если бы «И цзин» был до «Ши цзина» и «Шу цзина», то о нем знал бы «Лунь юй». Если *после*, то тем более знал бы. Но, может быть, «И цзина» во время Конфуция в Китае и не было? А был он только в Цинь?! (который его не стал жечь).

С. 94 (163, прим. 32): «... мы, думается, будем ближе к истине, полагая, что Конфуцию (и вообще в его времена) „Книга перемен" не была известна, когда

же она получила большое распространение, то поддельный текст о ней был вложен в уста Конфуция автором данной главы „Ли цзи"».

Знал ли Конфуций об «И цзине» или нет, все у Вас решается на основании только «Лунь юя». А полностью ли «Лунь юй» отражает Конфуция? Что общего между «Лунь юем» и «Чжун юном»? Во всяком случае, Вам вряд ли удалось путем простого рационалистического подхода устранить целиком теорию Ху Ши о построении, наоборот, всего учения Конфуция на «И цзине».

С. 235 (194): «Профессор Ху Ши пытался, как известно, найти логику у Конфуция. Мне не кажется убедительной его работа, особенно если принять во внимание шовинистические причины, руководящие им в этих поисках. Националистически настроенная китайская буржуазия не могла смириться с историческим фактом, что логика как наука появилась в Китае лишь с иноземным, „чужим" буддизмом. Утверждая свою „самостоятельность", понимаемую с точки зрения шовинизма, эта буржуазия в лице проф. Ху Ши, Лян Ци-чао и др. не могла не искать логику в китайских классиках. Этим же объясняется и увлечение Мо Ди, равно как и попытки превратить его в основателя формальной логики в Китае».

Я отрицаю шовинистические импульсы у Ху Ши в его прекрасной работе «The Historical Development of the Logical Method in Ancient China». Думаю, что этот способ газетной критики недостоин Вашей работы. Вы отмахнулись от Ху Ши. Надо было встать на его развилины![20]

Надо было все-таки о Ху Ши и его теории 易 = 辭 = 正名[21] сказать более вразумительно, а не отвергать его в двух-трех словах. Иногда краткость вовсе не добродетель. Я лично остаюсь все-таки в недоумении по этому важному вопросу: неужели вся книга Ху Ши — сплошной парадокс?

С. 261 (239): «Связь „Си цы чжуани" и всей дальнейшей судьбы „Книги перемен" со школой конфуцианцев столь же для меня несомненна, сколь несомненно и то, что Конфуций не имел отношения к „Книге перемен"».

Вы же сами говорите на с. 261 (204) о потребности в философской интерпретации «Книги перемен»! А на с. 242 (197) даете дату «Си цы» V в. до н.э. При сопоставлении этих аргументов от авторства Конфуция уйти можно лишь... на честное слово!

С. 70 (116): «Сам себя Конфуций не мог назвать „учитель", как это делается в „Си цы чжуани"». Это не доказательство: «цзы юэ», «цзюнь-цзы юэ»[22] — редакционная правка, и только!

С. 242 (197): «Только в порядке гипотезы можно впервые высказать предположение о дате основного текста и „Десяти крыльев" и отнести основной текст ко времени не позже VII в. до н.э. и „Десять крыльев" — ко времени не раньше V в. до н.э., если принять во внимание, что мышление, отраженное в основном тексте, архаично и менее развито, чем мышление, отображенное в таком тексте, как подлинный „Гуань-цзы" <...>, а мышление, отображенное в „Десяти крыльях", безусловно, более развито, чем мышление авторов „Лунь юя", „Дао дэ цзина" и т.п.»[23].

Дата основного текста слишком поздняя: неужели этот текст являет собою мышление более позднее, чем шанские бронзовые надписи?[24] Я считаю всю эту полосу недодуманною и дату фиктивной. С другой стороны, аргументация за дату «Си цы» — «не раньше V в.» (но это же и есть век Конфуция?!) по принципу «мышления» более развитого, чем в «Лунь юе» etc., — тоже неприемлема. Надо было это *доказать*, а не утверждать... И неужели же «игра слов» (чжэн мин) в «Чунь цю»[25] свидетельствует о низком качестве мышления даже предшественников «Лунь юя»?

С. 62 (112): «Никому не приходило в голову самое сложное и в то же время самое простое: „Книга перемен" возникла как текст вокруг древнейшей прак-

тики гадания и, будучи канонизирована как связный текст, служила в дальнейшем исходной темой для философствования...».

Это «самое простое» решение проблемы «И» было уже высказано Шаванном — во всяком случае, в его курсе в 1905 г. Да, но удовлетворительно ли оно? А как же из анархии вышла в конце концов система? «На языке „И цзина"» это значит то-то... Ну а на нашем языке, что это значит?

С. 274 (209): «Из приведенных примеров мы видим различные объекты гадания: от дел государственной важности до личных и интимных».

Есть выводы уже не новые и к которым можно было бы прийти априори. Например, на с. 274 (208): а на гадательных костях? То же самое! И вообще, с гадательными костями Вы оперировали излишне мало, как и с бронзами. Это дефект.

Решен ли у Вас вопрос: по какому оракулу гадали на костях при Шан? По «И цзину» или нет?

С. 95 (177–178). Почему не показан 易 *и* (важнейший знак), как он пишется на костях?

С. 276 (210): «А так как гадательные надписи на костях представляют более архаическую форму языка, чем язык древнейших частей „Книги перемен", и простираются до VIII в. до н.э., то естественнее всего установить время создания „Книги перемен" между VIII и VII вв. до н.э.».

Эта аргументация близка к несостоятельности. «Естественнее всего» *именно* установить время, по крайней мере, до VIII в. Вы по-прежнему не хотите отличать наличие текста в памяти и на материале.

С. 33 (100): «Легг доказывает, что приложения написаны после Конфуция, однако некоторые из них включены в текст, и это прежних исследователей вводило в заблуждение, заставляя считать приложения достаточно древним текстом». Не принято в соображение, что раз Конфуций отличил *цзин* от *Цзо* (или своего ученика в «Гу-ляне» и «Гун-яне»), то он сумел бы также поделить «И цзин» на *цзин* и *Цзо*. Не поступил ли Конфуций с основными текстами «И цзина», как с основными текстами «Лу ши», дав «цзин» в старой терминологии и «чжуань» в виде «Си цы»[26]?

С. 225–226 (190–191): «Также и текст „Вэнь янь чжуань" не представляется однородным. <...> Я думаю только, что Р. Вильгельм совершенно напрасно ставит этот текст в столь близкое отношение к Конфуцию. Как увидим ниже, всем своим характером „Книга перемен" совершенно чужда Конфуцию, и если бы он знал ее, то, вероятно, объявил бы еретическим текстом, текстом вредным, а не каноническим».

С. 276 (210): «В тексте „Вэнь янь чжуань" <...> искажение шло иногда только по линии морфологической определенности фразы, достигаемой с помощью форманта». Не продумано в общей связи, например, с текстом «Дао дэ цзина», где тоже нет формантов в некоторых версиях, но где до искажения по крайней мере далеко.

Вы забываете, что, отрицая знание о «Книге перемен» у Конфуция, этим самым отрицаете (по содержанию, если не по форме) «Цзо чжуань», ergo, и «Чунь цю», поскольку в виде лапидарного *цзина* «Чунь цю» и во времена Конфуция (без комментария) была непонятна. Но без «*Си цы*» (который «он же написал»!) текст был непонятен и несравним с «Ши цзином» и «Шу цзином». Поэтому он не обратил внимания на дидактику, которой, вероятно, и не было. Характерно, что «Си цы» приписывается Конфуцию. Значит, считается, что он в таком виде (без «Си цы») не мог бы «Книгу перемен» принять!

Возможно, что «Си цы» был создан учениками или учениками учеников Конфуция *по типу* «Гу-ляна» или «Гун-яна» на тему: вот как Конфуций *объяснил бы* этот загадочный текст!

Как и во все позднейшее время, учеников Конфуция, специалистов по «И цзину» (а специалисты были и по «Ши цзину» и по «Шу цзину»), было очень мало, так что авторы «Лунь юя», *не понимая* их и считая чудаками-блаженненькими, могли просто их игнорировать. Может быть, был всего один! Можно еще допустить, что «Десять крыльев» были, как речи Конфуция («Лунь юй»), записаны самыми плохими его учениками, и притом плохо.

Конфуций, вероятно, был основателем ставшего навсегда главным дела — дуфа (способа чтения) *цзина* и для «Ши цзина», и для «Чунь цю», и для «И цзина».

Моя теория «И цзина» (после Пи Си-жуя и Ю.К. Щуцкого):

1. Конфуций вообще ничего не писал сам («шу эр бу цзо»[27]).

2. Его операции с текстом «Ши цзина», «Шу цзина» и «Чунь цю» как бы создали эти тексты наново.

3. Операция его с «И цзином» была такая же, как с «Чунь цю». Он учил понимать *заведомо* непонятное.

4. Может быть, операции У Чэна с текстом Лао-цзы отдаленно напоминают эти операции его отдаленного учителя.

УПУЩЕНИЯ. ДЕЗИДЕРАТЫ

Для того чтобы иллюстрировать все мои нарекания цитатами из Вашей работы, мне понадобились бы целые часы...

Исследование текста филологическим порядком не затронуто. Цзяо кань цзи в «Ши сань цзине»[28] оставлено без внимания. По какому же тексту в конце концов производится исследование? Излишняя доверчивость!

Надо было бы откровенно сопоставить «И цзин» с мантической литературой всего мира и ввести его в эти именно «нормы». Сделать, таким образом, «И цзин» членом международной семьи. Исследование следовало бы вести на линиях мировых параллелей и аналогов. В этом *сравнительном* методе изучения Вы нашли бы, несомненно, и более точный язык. Пришла пора извлечь дальневосточный материал из его дальневосточной оболочки и экзотики! Горизонтальные плоскости должны соединиться с вертикальными.

Какое же место занимает «Книга перемен» в мировой литературе? Относится ли она целиком к оккультным или нет? Без сравнительного этюда исследование не полно. Почему Вы не задались целым рядом возможных аналогий-проблем? Например, что, если бы оракул в Дельфах привел свой вадемекум в «систему»? Получился бы «И цзин» или нет? Если нет, то, значит, все дело в графике! И т.д. и т.д.

С. 234 (315–316). Недодумано. Надо было бы проследить историю «переводов» мыслей «Книги перемен» на китайские языки разных эпох, например сунской. Сунцы в XI в. тоже ведь не говорили языком XI в. до н.э.! Нужно было бы не делать слишком резких скачков, а продолжать сунцев. Вы же вообще сунцами пренебрегли. А пренебрежение к сунцам, строившим свое мышление о «Книге перемен» эклектически, т.е. с привнесением чуждых элементов, не вызывает ли в ком-нибудь дальнейшее пренебрежение к теории 1937 г., вносящей точно так же чуждые тексту «Книги перемен» мысли и вообще элементы!

С. 234–235 (316–317). Синтез «Книги перемен» у Вас довольно куцый и бледный, а не мастерский, как мы того ожидали... Жаль! Лучше было бы его сделать, придерживаясь фразеологии самого текста «Книги перемен».

Осталось необъясненным, почему счет черт и объяснение их в гексаграммах идут не сверху, а снизу? Вопрос очень важный, не так ли?

По-видимому, математическое название основных черт — «девятка» и «шестерка» — на Вас не произвели впечатления и стимула к исследованию не дали. А я считал бы это едва ли не основным. «Язык „И цзина"» подлежал Вашей расшифровке.

А прослежена ли у Вас взаимозависимость гексаграмм?

Связь одной гексаграммы с другой установлена, но вряд ли вылержана до конца и во всей ясности. Если ее нет, то, значит, и системы в «И цзине» также никакой нет.

Если «И цзин» нельзя считать логическим процессом, то что же это такое? Исследование должно раскрыть все скобки. Раскрыло ли оно их?

Сожалею, что антология «И цзина» в поэзии и прозе так и осталась недостаточною, хотя и за это мы все Вам благодарны, ибо перевести то, что Вы перевели, мы не могли бы.

Несомненно, в печатной версии работы Вам следует усилить до максимума отдел «„И цзин" в художественной литературе», ибо только в такой традиции «Книга перемен» может иметь кредит у читателя. Во-первых, этим упразднятся домыслы читателей, не владеющих системой «И цзина»; во-вторых, лучше будет осознавать ее на более понятной почве и т.д. Надо было бы развернуть панораму «И цзина» в использовании его на надписях повседневного обихода, на улицах, в домах.

В части, трактующей об архаизмах конструкции, сказано меньше, чем для филологического исследования необходимо. Надо бы развить в грамматический этюд.

Некоторым недостатком в Вашей работе я считаю отсутствие контекстов для названий каждой гексаграммы в общем литературном языке. Например, в гексаграмме 蒙 Мэн — «недоразвитость» (термин для начинающих учиться китайцев) надо дать современное 啓蒙 цимэн[29]. Это оживило бы исследование и утвердило бы его.

Несомненно, что более близкое знакомство с современными данными китайской археологии укрепило бы и развило бы Ваши мысли и превратило бы их из «робких гипотез» в выводы. Дело Ваших будущих работ. Например, с. 277 (210). «Поэтому, полагает Р. Эндō, „Книга перемен", по-видимому, была создана в Центральной Азии. Я бы скорее сказал — в Западном Китае, ибо даже материалы „Цзо чжуани" таковы, что нельзя не заметить особенно сильное распространение „Книги перемен" в уделах Цзинь и Цинь».

ПЕРЕВОД

В этом отделе мне говорить исключительно трудно: боюсь противоречий, которые — увы — не могу, не умею ликвидировать.

Общие замечания. Язык «И цзина», как известно и доказано автором, имеет мало общего с китайским, а есть, так сказать, язык «а», «ицзиновский», условный. Перевод с него сам создает свои законы. Но все же это человеческий язык, и в задачу *нашего* исследователя должна входить некая *норма* логики, а не логика индивидуальная, объявляющая вызов всем прочим. Язык «Книги перемен» надо было целиком *освоить* на русском языке. Нельзя было оставлять его в состоянии пропорций, т.е. только для знающего «Книгу перемен».

Ваша трудность главная была в переводе, ибо Вы, конечно, не льстили себя надеждой кого-либо убедить каким бы то ни было переводом своим и своим усилием. Во всяком случае, надо раз и навсегда отказаться от мысли получить когда-либо перевод «И цзина», подобный современным рационализациям китайского текста вроде переводов «Лунь юя» и «Мэн-цзы» Л.А. Лайэла[30]. Эти переводы далеко ушли от васильевских[31], но для «И цзина» они — детское кропательство! Да и, по существу говоря, переводная часть «И цзина» является для Вашей работы даже несущественной, ибо из исследования ясно, что текст Вам более чем знаком. Кроме того, мысли об «И цзине» важнее его перевода.

Но из чего же он должен состоять? Какая роль «Си цы»?

Если я считаю, что для наилучшего представления, например, «Лунь юя» русскому читателю надо текст перевести вместе с наиболее сильной традицией (*текстуально* переведенной)[32], то тем более я стою за то же самое для «И цзина». Исследование об Апокалипсисе не могло бы ограничить свой перевод текста его слоями. И если бы была авторитетная (той же нации и школы) глосса, то ее надо было бы воспроизвести для ориентации последующих исследователей.

Если сделать подобный Вашему перевод надписей на бронзах и костях (что весьма аналогично), то как можно этим удовлетвориться? И как можно было бы не оценить и не воспроизвести архаичную туземную глоссу к нему?

Если оставить перевод только в таком виде (первых трех слоев), то между исследованием и им как демонстрацией — бездна. А «Си цы» эту бездну могла бы заполнить!

Тезис 8, с. 5: «... энциклопедия ицзинизма „Си цы чжуань", послужившая исходной точкой для большинства философов конфуцианства и даосизма на протяжении последующих веков. Эта школа выработала тип самостоятельного трактата о „Книге перемен". Блестящими последователями этой школы были Чжоу Дунь-и, основатель сунской философии, и его соратник Чжан Цзай»[33]. А раз это так, то можно ли было для «открытия ворот в дальнейшее изучение философии Китая» (последние строчки тезисов) оставить именно эту часть без перевода, потратив все силы на сомнительного Оу-и?! А так в первой версии перевода получилось нечто вроде перевода «Чунь цю» Монастырева[34].

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРЕВОДА

Вообще, я читал Ваши переводы с текстами в руках, но никаких серьезных возражений и упреков делать не могу, даже если бы это для «защиты» было явной необходимостью. Ибо, повторяю, у Вас в конце концов окажется наиболее сильный аргумент и вариант. Я и не делаю возражений *по переводу*, ибо, даже если он неправилен, я вряд ли мог бы предложить лучшую версию. И, конечно, ни следа безграмотности переводчика! *Первая* в этом смысле диссертация!

Термины и переводы свидетельствуют о совершенной зрелости, глубокой продуманности, удачной и сильной изобретательности. Например, с. 76.1: «... деятельность человека вразрез с ходом мирового свершения». После Вашей работы я начинаю надеяться, что мы действительно научимся (в очень многом от Вас) переводить с китайского как следует. Перевод Ваш есть то *лучшее*, что можно было бы произвести, и я свидетельствую, что никто из нас не в силах Вас в чем-либо исправить или дать версию, и для всех нас и для Вас особенно приемлемую. Но это, увы, *не решение проблемы.*

Интерпретирующий период является главным Вашим предприятием. Он состоит из Оу-и и Итō Тōгая. Несмотря на заявленный отбор Итō Тōгая, Вы в своем интерпретирующем переводе его, очевидно, редко слушались: на первых порах он не принят во внимание вовсе, хотя его комментарий можно предпочесть Вашему [с. 17,5 (00) интерпретирующего перевода]. Чжи-сюя тоже слушались только в конце. А Ваше личное участие оставляет слишком многое недосказанным, недоразвитым, не приведенным в систему. И тогда читатель не может считать себя удовлетворенным вполне. Интерпретирующий перевод есть, в общем, комментарий, отходящий от китайских и японских комментариев. Но он... *собственный Ваш...* В особенности вначале. Я даже, пожалуй, склоняюсь к той мысли, что так называемый интерпретирующий перевод есть опыт нового комментария, ибо к общей *понятности* он не ведет. В интерпретирующем переводе язык «Книги перемен» получился как бы двоякий: язык необходимых условностей и... Ваш *собственный,* происшедший в результате Вашего собственного понимания «Книги перемен». Оказались непонятными оба.

К сожалению, я должен признать, что Ваш интерпретирующий перевод не есть та самая логическая и *логичная* система, которой мы ожидали бы от научной работы, *очевидной для всех.* Возьму ту же гексаграмму Мэн, с. 13, 14 (291), и размечу *скачки* мысли (через 0). Вы должны были бы от них освободиться сам и освободить нас!

С. 77,2 (332) интерпретирующего перевода. У вас сохранились элементы китайской архаической доктринальности. Как объяснить теорию 5-й черты? «... то, что представлено пятой позицией, и является тем высшим, за чем следует все остальное в данной ситуации» — с. 78 (333).

С. 8 интерпретирующего перевода. Нельзя не отметить «глаголание в духе» перешедшим меру. Вы не должны были идти так далеко в собственной изоляции от читателя.

Ваш перевод *не решает* проблему освоения нами, китаистами (и тем более некитаистами), текста «И цзина». Зашифрованное остается зашифрованным, даже в русском виде. Однако можно ли требовать от Вас решения задачи, не решенной двухтысячелетними сосредоточенными усилиями умнейших, ученейших и искренних людей? Доказана ли вообще возможность ее решения (кроме приведенных у Вас же анекдотических теорий европейцев)? Принципиально правильно ли переводить условный сивиллов язык на рационалистически познаваемый? И кто из нас может предложить хотя бы какой-либо вариант Вашего перевода, не говоря уже о его корректуре?

ПЕРЕВОД И ВЭНЬ[35]

Надо отметить *сильную* и стильную обработку переводов стихотворений Оу-ян Сю. Она убедительна... Жаль, что мало, мало!..

Перевод в общем на высоте оригинала, с достаточной модернизацией и гиперболичностью (форсирован в сторону русской состоятельности). Рифмы даны даже для не рифмованных в оригинале строк [с. 310 (230)].

ОШИБКИ И НЕДОУМЕНИЯ

Ошибок у Вас, конечно, слишком мало, чтобы стоило посвящать им особую статью. Вы — знаток языка, всеми нами признанный. Но «для порядка» отмечу некоторые ляпсусы.

В переводах.

Экстраординарных переводов (мне непонятных и необъяснимых) немало. Например 里 — поприщ! — с. 213 (185): «Молния пугает на сотню поприщ»[36].

С. 290 (216). Если «уложения Шуня» есть «Шунь дянь»[37], то этот перевод по крайней мере неудачен и несостоятелен.

С. 335, 1 и 2 (246): «Вечером он осмотрителен, точно в опасности. Хулы не будет». Подобный перевод вопреки традиционной разметке и комментариям не представляется ли рискованным? Почему хулы не будет? Почему точно?

В интерпретирующем переводе [с. 20. 2,0 (295)] допущены слишком оригинальные выражения: «длинное умение выждать».

На с. 24.0: «В тексте это зашифровано в следующие слова». *Нет!* Здесь, пожалуй, происходит расшифровка *не*зашифрованного!

Общие.

С. 9 (91, 159, примеч. 2). Странно, что «сведения почерпнуты из рецензии Эриха Хауэра». Без оговорок? Без своего собственного суждения?

С. 57 (110): «[Конради считает, что] „Книга перемен" первоначально лишь нечто вроде толкового одноязычного словаря, который <...> стали применять как гадательный текст. Если бы последнее было возможно, то почему же не превратились в гадательные книги словари „Эр я" и „Шо вэнь"? Или почему

бы не гадать, наконец, по „Кан-си цзы дянь"!..» Издевательство — не доказательство. Передержка с датой. Речь идет о древних словарях[38].

С. 112, примеч. 2 (130): «Триграммы расположены одна над другой и изображают выступающие одна над другой горы, т.е. так, как до сих пор в китайском пейзаже горы, тянущиеся вдаль, изображаются расположенными одна над другой и разделенными слоями облаков». Сопоставление это, конечно, неудачное.

С. 112 (129–130). Почему не посмотрели в издание апокрифов «Лянь шань» и «Гуй цзан»?

У Вас, кажется, не упомянуто об индексе «Чжоу и иньдэ», о вступительной статье и его роли для исследования[39].

С. 144 (144): «Хуан Цзун-си явно предпочитает школы ицзинистов национального направления перед теми авторами, которые привносили в понимание „Книги перемен" даосские элементы». Неужели же «национальное» направление должно противопоставляться даосскому? Слишком уж парадоксально!

С. 144,3 (145). Для знатока «И цзина» сослаться на «биографию» автора в дилетантском «Чжунго жэнь мин да цыдянь»[40] жидковато и небрежно.

С. 168. Излишняя немецкая цитата из Краузе[41] — заслуживает ли автор такого почтения?

С. 199 (176–177). Допущено *смешение* туземно-китайских иероглифических анализов с яфетической теорией. Не думаю, чтобы этот симбиоз и синкретизм был научно допустим.

С. 281 (211–212). Голословно и парадоксально: «неоконфуцианство» в связи с экспортом!.. Скорее: импортом!

С. 303 (222). Вам, переводившему эссей Су Сюня об «И цзине», странно утверждать, что он «скептически» настроен к «И». Наоборот, это для него самый сильный аргумент в пользу *ли*![42]

С. 326. Неверно указана роль «Пэй вэнь юнь фу»[43], он полезен для прослеживания образа в дальнейшей литературе, т.е. для углубления и в конце концов китайского его понимания. «Цы юаню», словарю (в частности, обычной библиографии с ее обычными терминами), придано совсем неподобающее значение [с. 3 (90)].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Разрешить загадку «И цзина» Вам, конечно, не удастся, ибо она неразрешима вплоть до новых данных археологии: ведь ни одного *текста* (в полном смысле этого слова) еще не вырыто! А фрагменты — *не текст* (это надо понимать). Апокалипсис остался книгой за семью печатями (выражение также из Апокалипсиса), несмотря на наилучшие его научные истолкования.

Вы сделали решительно все для того, чтобы ввести серьезного читателя в текст «Перемен». Вы проложили столь твердую тропу, что остается лишь пожелать, чтобы, во-первых, Вы, пожив в Китае года два, смогли выпустить ее вторым, дополненным и улучшенным изданием на уже готовом солидном основании, а затем чтобы Ваши последователи шли тем же решительным путем далее, вплоть до решения проблемы «Книги перемен» в ее целом.

Блестяще доказано, что я был прав, когда в своем представлении Вас к докторской степени без защиты диссертации (погибшей в ящиках дирекции ИВ) писал: «Советская синология обогащается впервые за все время Советской Республики крупнейшим вкладом в человеческое знание, проникающее в истоки мысли Востока...»

Мы все должны испытывать к Вам чувство глубокого уважения и глубокой благодарности за этот *подвиг*! Ведь без Вас мы, китаисты, на все вопросы той или иной аудитории об «И цзине» должны были бы отвечать только пожатием

плеч и общими словами! Я определенно заявляю, что *на эту тему* я лично если и мог бы написать, то именно так бы, а не иначе... если б мог! Свершилось впервые в моей жизни таинство прогресса: учитель полностью поучается у своего ученика, разработавшего целую новую дисциплину, о которой учитель знал только поверхностно. Ни одна книга не доставляла мне такого сосредоточенного удовольствия и поучительности. «На старости я сызнова живу!»

На диспуте О.О. Розенберга я доказывал, что его книга «Проблемы буддийской философии»[44] есть блестящая книга, но не диссертация. Для Вас же скажу, что Ваша работа — и блестящая книга, и блестящая диссертация. Это одна из тех редких диссертаций, которые решительно ничего общего не имеют с зачетной работой и ученическим процессом. Зрелая книга для зрелого китаиста — вот, собственно, норма вещей, от которой не хотелось бы видеть никаких отклонений. На Вашей книге может воспитаться ученый-китаист и аспирант.

Мы (я в особенности) жаловались, что на русском языке нет научно-увлекательных книг о Китае. Вот она, хотя и не для начинающих, конечно! Поэтому печатать Вашу работу следует немедленно, с большим старанием, с резюме на английском и китайском языках. Да послужит она образцом для наших докторантов и да научит их любви к науке и научному достоинству!

Я считаю Вашу работу достойной перевода на иностранные языки, в том числе на китайский и японский (и в части исследования, и в части интерпретирующего перевода), а это — синологическое достижение из весьма редких (Пеллио, Масперо, Карлгрен).

Эта книга, как нам всем известно, начинает собою серию Ваших больших книг: «Лао-цзы», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Ван Ян-мин» и др. — все это будет нашей гордостью, ибо нам нужны именно большие книги. Ваша диссертация заслуживает докторской степени cum eximia laude — безоговорочно — по своей научной состоятельности, по силе научного суждения, научной инвенции, по научному энтузиазму и научному подвигу, каким является вся работа.

В.М. Алексеев

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Текст отзыва В.М. Алексеева печатается по книге: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982, с. 371—388, где, в свою очередь, воспроизведена его рукопись, датированная 22 января 1936 — 3 июня 1937 г. и ныне хранящаяся в Архиве РАН Санкт-Петербурга (ф. 820). После ссылок В.М. Алексеева на страницы рукописи Ю.К. Щуцкого в круглых скобках указаны соответствующие этим местам страницы в настоящем издании.

[2] ИВАН — Институт востоковедения АН СССР.

[3] Э.Э. Шаванн (1865—1918) — крупный французский синолог. См. о нем: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 68—85.

[4] *Сань тань* (кит.) — трижды (печально) вздохнуть.

[5] *Сяньшэн* (кит.) — учитель, наставник.

[6] *Байхуа* (кит.) — современный разговорный язык.

[7] П. Пеллио (1878—1945) — выдающийся французский синолог. В данном случае имеется в виду его исследование «Шу цзина» («Канона [документальных] писаний»): *Pelliot P.* Le Chou King en caractères anciens et le Chang Chou Che Wen. — Memoires concernant l'Asie Orientale. T. 2. P., 1916, c. 23—77.

[8] Имеется в виду выделение Ю.К. Щуцким различных слоев текста «Чжоу и» и ограничение предмета своего исследования канонической частью, т.е. собственно «И цзином».

[9] *Сань тань эр и* (кит.) — трижды (печально) вздохнуть, и только.

[10] Этот критический выпад В.М. Алексеева одновременно против Ю.К. Щуцкого и его японского коллеги Хонда Нариюки совершенно неоснователен. Возможность замены иероглифа *и* («Перемены», т.е. «[Чжоуские] перемены» или «[Канон] перемен») его омонимом *и* («также») в соответствующем фрагменте «Лунь юя» (VII, 16/17) вполне признана китайской филологией, что, в частности, отражено гарвард-яньцзинским индексом к «Лунь юю» («Лунь юй иньдэ»). Данный текстологический казус знаменует собой серьезную

теоретическую проблему: остается загадкой, почему в «Лунь юе» лишь единожды говорится о «Чжоу и», да и то в таком несколько сомнительном высказывании. Подобная ситуация плохо согласуется с традиционным представлением об отношении Конфуция к «Чжоу и» (подробно см. об этом в работе Ю.К. Щуцкого) и самим смыслом разбираемого пассажа, если признать, что в нем речь идет о «Переменах»: «Учитель [Конфуций] сказал: „Продлись мои лета, [я бы] пятьдесят [из них] отдал изучению «Перемен» и смог бы избежать больших отклонений"».

[11] *Бу цзо* (кит.) — «не сотворять» — реминисценция принципа Конфуция: «Передавая, не сотворять; внушая доверие, любить древность» («Лунь юй», VII, 1, ср.: Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 153). Согласно традиции, наиболее ярко этот принцип Конфуций реализовал в составлении летописи «Чунь цю» (подробно см.: *Карапетьянц А.М.* «Чунь цю» и древнекитайский «историографический» ритуал. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 85—154).

[12] У Чэн (У Цао-лу, 1249—1333) — неоконфуцианец, последователь Чжу Си, автор «Дао дэ чжэнь цзин чжу» («Комментариев к „Истинному канону пути и благодати"»).

[13] Чжи-сюй — одно из имен Оу-и (1599—1655), который в издании 1960 г. фигурирует под ошибочно транскрибированными именами Вань И и Вань И-чжи. Причем последние в Указателе имен и названий сочинений представлены как относящиеся к двум разным лицам.

[14] Дэ-цин (1546—1623) — буддист, комментатор даосской классики, в частности «Дао дэ цзина» («Дао дэ цзин цзе» — «Разъяснение „Канона Пути и благодати"», 1617).

[15] Qui trop embrasse mal étreint (франц.) — Тяжело нагребешь, домой не донесешь.

[16] В новейшее время Чжан Ши-чжай (Чжан Сюэ-чэн, 1738—1801) привлек к себе внимание японских и китайских ученых, прежде всего Найто̄ Торадзиро̄ (1866—1934) и Ху Ши (1891—1962), своим историческим критицизмом и реализмом.

[17] «Хун фань» («Величественный образец») — глава 24 «Шу цзина», являющаяся одним из основополагающих произведений китайской классической философии и основанная на нумерологической схеме *Ло шу* (см. перевод: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 104—111, и исследования: *Карапетьянц А.М.* Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил». — Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1974, с. 24—34; *Кобзев А.И.* Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у». — Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1980, с. 76—92; *Кобзев А.И.* Пространственно-числовые модели китайской нумерологии. — Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1986, с. 29—45).

[18] «Чжун юн» («Срединное и неизменное») и «Да сюэ» («Великое учение») — отдельные главы канонического трактата «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), в качестве самостоятельных произведений входящие в конфуцианское «Четверокнижие». Составлены различными учениками Конфуция. См. их переводы: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 119—136; Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986, с. 234—251; а также: *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986, с. 227—233.

[19] Фу Шэн (260 — ок. 170 гг. до н.э.) — ученый, восстановивший текст «Шу цзина» после сожжения конфуцианской классики при Цинь Ши-хуан-ди в конце III в. до н.э. Упрек В.М. Алексеева формально правилен, но по существу малоосновательен, поскольку при таких размытых датировках, допускающих расхождения в столетия, разница в несколько десятилетий эпохи Цинь несущественна. В китайской исторической терминологии обычна синонимия «доханьского» с «доциньским».

[20] Ху Ши (1891—1962) — выдающийся ученый, философ и общественный деятель Китая. В указанной новаторской книге, написанной в 1915—1917 гг. в США и впервые опубликованной в 1922 г. в Шанхае, он стремился продемонстрировать наличие в древнекитайской философии «логического метода», на равных правах включая в него и протологику «Мо-цзы», и нумерологию «Чжоу и». Замечательным достижением Ху Ши было «открытие» в древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что было справедливо отмечено В.М. Алексеевым в рецензии, опубликованной в 1925 г. (см. ее перепечатку: *Алексеев В.М.* Наука о Востоке, с. 355—361). О другом крупном китайском мыслителе и общественном деятеле — Лян Ци-чао (1873—1929) — подробно см.: *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.

[21] *И = цы = чжэн мин*, т.е. «Перемены» = суждения = выправление имен, означает теорию Ху Ши о связи социально-лингвистического учения Конфуция о «выправлении имен» (установлении правильного соответствия между явлениями и их названиями) (см.: «Лунь юй», XII, 11, XIII, 3 в кн.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 160, 161) с логической методологией «Чжоу и» через посредство концепции *цы* («высказывание, суждение»), которое китайский ученый идентифицировал с «практическим суждением» Дж. Дьюи (*Hu Shih*. The Historical Development of the Logical Method, c. 44, n. 1).

[22] *Цзы юэ* (кит.) — «учитель (философ, мудрец) сказал», *цзюнь-цзы юэ* (кит.) — «благородный муж сказал» — стандартные обороты, вводящие прямую речь.

[23] По современным данным, трактат «Гуань-цзы» объединяет произведения авторов IV—III вв. до н.э., хотя своим названием он обязан Гуань Чжуну, умершему в середине VII в. до н.э., и, соответственно, традицией связывается с этой, более древней эпохой. Время создания «Лунь юя» и «Дао дэ цзина» — V—IV вв. до н.э.

[24] Эпоха Шан-Инь — XVI—XI вв. до н.э.

[25] Согласно традиционным представлениям, классическим воплощением учения о «выправлении имен» (*чжэн мин*) в текстологической практике явилась отредактированная (или даже составленная) Конфуцием каноническая летопись «Чунь цю», в которой полное отсутствие прямых оценок исторических событий компенсирует «правильный» подбор их наименований.

[26] В.М. Алексеев предполагает, что один и тот же принцип деления на канон (*цзин*) и комментарий (*чжуань*) лежит в основе как «Чжоу и», так и производного от «Лу ши» («Хроники [государства] Лу») комплекса исторических сочинений: канона «Чунь цю» и комментариев «Цзо чжуань», «Гу-лян чжуань» и «Гун-ян чжуань». Из последних В.М. Алексеев выделяет «Цзо чжуань» в качестве репрезентанта идеи комментария, поскольку это — главный комментарий, считающийся созданным при жизни Конфуция, т.е. синхронно с формированием своего канона — «Чунь цю».

[27] *Шу эр бу цзо* («Передавая, не сотворять» или «Передавать, а не сочинять») — слова Конфуция из «Лунь юя» (VII, 1, ср.: Древнекитайская философия. Т. 1, с. 153).

[28] «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние») — наиболее полное собрание авторитетнейших памятников древнекитайской идеологии (конец II — конец I тысячелетия до н.э.), канонизированных конфуцианством и ставших в Китае вплоть до начала XX в. основой традиционной философии, науки, системы образования и государственных экзаменов на получение ученых степеней и государственных должностей. Неоконфуцианцы сформировали «Тринадцатиканоние» в XII в., поставив в нем «Чжоу и» на первое место. В 1816 г. ученый и государственный деятель Жуань Юань (1764—1849) выпустил в свет «Тринадцатиканоние» с наиболее полной сводкой авторитетных комментариев и толкований, собственных текстологических исследований и разъяснений, основанных на сличении различных вариантов и разночтений (*цзяо кань цзи*). «Тринадцатиканоние» Жуань Юаня не утратило своего значения до сих пор. См.: Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями). Кн. 1—40. Пекин, 1957; *Жуань Юань*. Ши сань цзин чжу шу фу цзяо кань цзи (Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями, дополненное записками о сверке текстов). Т. 1—2. Пекин, 1982.

[29] *Цимэн* (кит.) — просвещение.

[30] См.: Sayings of Confucius. Tr. by L.A. Lyall. L., 1909; Mencius. Tr. by L.A. Lyall. L.—N.Y., 1932.

[31] *Васильев В.П.* Китайская хрестоматия профессора Васильева. Т. 2. «Лунь юй». СПб., 1884, 1894.

[32] Подробно см.: *Алексеев В.М.* Новый метод и стиль переводов на русский язык китайских древних классиков. — *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978, с. 417—498.

[33] *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен»: Опыт филологического исследования и перевода. Тезисы диссертации. [Л.], 1937, с. 5.

[34] См.: Конфуциева летопись Чунь-цю. Пер. Н. Монастырева. СПб., 1876. Н.И. Монастырев перевел только «Чунь цю» без привлечения каких-либо комментариев.

[35] *И вэнь* (кит.) — художественная литература, изящная словесность, в узком смысле — беллетристика, иллюстрирующая некоторую концепцию.

[36] Упрек В.М. Алексеева неоснователен: слова «ли» и «поприще» смыкаются даже в двух смыслах — как обозначение места (в данном случае) и определенного расстояния.

[37] «Шунь дянь» — название главы 2 «Шу цзина», переведенное Дж. Леггом как «Канон Шуня».

[38] «Эр я» — словарь II в. до н.э., «Шо вэнь» — I в. н.э., «Кан-си цзы дянь» — XVIII в.

[39] Индекс к «Чжоу и» («Чжоу и иньдэ») был издан в Пекине в 1935 г. и переиздан в Тайбэе в 1966 и Шанхае в 1988 г.

[40] «Чжунго жэнь мин да цыдянь» — «Большой китайский биографический словарь», впервые изданный в Шанхае в 1921 г.

[41] *Krause F.E.A.* Ju-Tao-Fo. München, 1924.

[42] *Ли* — благопристойность, этика, ритуал, обряды, а также «Ли [цзи]» («[Записки о] благопристойности»).

[43] «Пэй вэнь юнь фу» («Хранилище рифм из [императорской библиотеки] Почитания культуры», 1711) — крупнейший китайский фонетический словарь (444 тома, 550 000 слов и словосочетаний), в котором каждое сочетание иероглифов иллюстрируется многочисленными примерами из литературы, в том числе самой древней.

[44] *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. СПб., 1918.

А.И. Кобзев

ГАДАНИЯ ПО «КАНОНУ ПЕРЕМЕН»

Испокон веку Китай был страной высокоразвитой гадательной культуры. Древнейшие памятники китайской письменности — это не что иное, как гадательные надписи. И позднее, в средние века, в сопредельных странах Китай считался родиной гадательной практики, а его император величался «царем мантики»[1].

Однако китайский подход к гаданиям всегда отличался взвешенностью и рационализмом. Уже в таком древнейшем каноне, как «Шу цзин» («Канон [документальных] писаний», глава «Хун фань» — «Величественный образец», раздел-чоу 7), была нормативно зафиксирована следующая иерархия совещательных инстанций: «Если у Вас, государь, возникнут большие сомнения, то обдумайте их сначала в своем сердце, затем обсудите их со своими сановниками и чиновниками, посоветуйтесь со своим многочисленным народом и спросите ответа у гадателей на черепашьих щитах и стеблях тысячелистника»[2]. А более чем через две тысячи лет, в XVIII в., известный писатель, крупный ученый-конфуцианец и государственный деятель Цзи Юнь (1724—1805) утверждал: «... Сами духи не одухотворены, их одухотворяют люди. Тысячелистник, щит черепахи, сухая трава, кости — хотя по ним можно узнать, что тебе предопределено, беда или счастье, — чудотворными они становятся лишь с помощью человека»[3].

На наш взгляд, истоки совмещения в Китае высокоразвитости мантики с ограничительно-рационалистическим подходом к ней следует искать в особенностях главного гадательного канона — «И цзина».

Неоконфуцианство не только предельно развило ицзинистическую философию, окончательно утвердив ее в качестве теоретической основы традиционного китайского мировоззрения, но и максимально усовершенствовало соответствующую гадательную технику, глубоко проникавшую в практическую жизнь.

Философское рассуждение из «Си цы чжуани» (I, 11) о Великом пределе: «Перемены имеют Великий предел. Это рождает два образца [*инь* и *ян*]. Два образца рождают четыре символа. Четыре символа рождают восемь триграмм», — стало отправным пунктом для нумерологической концепции его развертывания в 64 гексаграммы через пять промежуточных этапов — двух монограмм («двух образцов», т.е. черт *инь* и *ян*), четырех диграмм («четырех символов»), восьми триграмм («восьми *гуа*»), шестнадцати тетраграмм («шестнадцати *гуа*») и тридцати двух пентаграмм («тридцати двух *гуа*»), что отражено в так называемом «Расположении 64 гексаграмм [согласно] Фу-си» (*Фу-си люшисы гуа цысюй*).

Своеобразным аналогом принципа параллелизма филогенеза и онтогенеза явилось распространение подобного представления о происхождении 64 гексаграмм на структуру каждой отдельной гексаграммы. Ее анализ также основывается на выделении всех описанных конструктивных элементов — от одной черты до шести.

В теоретическом (философском) аспекте каждая черта может быть иньской или янской, а в практическом (гадательном) — еще и «молодой» или «старой». Обладая этими собственными свойствами, черты занимают определенные по-

зиции в гексаграмме, которые могут им соответствовать или нет. Янским чертам соответствуют нечетные позиции, иньским — четные, поэтому наиболее гармоничной в данном смысле является гексаграмма № 63 Цзи цзи (Уже конец) ䷾, а дисгармоничной — парная ей по принципу противоположности (*дуй*) гексаграмма № 64 Вэй цзи (Еще не конец) ䷿. Первая (нижняя) позиция знаменует начало, зарождение процесса; вторая — апогей его внутреннего развития; третья — кризисный переход от внутреннего состояния к внешнему; четвертая — внешнее обнаружение процесса; пятая — его максимальное проявление; шестая — завершение или перерождение в иной процесс. Позиции также символизируют следующие свойства и образы: 1 — твердость, ступни, простолюдин; 2 — мягкость, голени, служилый; 3 — справедливость, бедра, вельможа; 4 — гуманность, туловище, придворный; 5 — яновость, плечи, государь; 6 — иневость, голова, совершенномудрый.

Две нижних, две средних и две верхних позиции занимают три диграммы, соотносимые соответственно с тремя главными уровнями мироздания — земным, человеческим, небесным.

Три нижних и три верхних позиции занимают две триграммы, первая из которых символизирует внутреннюю, наступающую, созидающуюся ситуацию, а вторая — внешнюю, отступающую, разрушающуюся ситуацию. Как и в случае с отдельными чертами, нижней (первой, нечетной) триграмме соответствует сила *ян*, а верхней (второй, четной) — сила *инь*. В данном смысле наиболее гармонична гексаграмма № 11 Тай (Расцвет) ䷊, а дисгармонична парная ей по принципу противоположности (*дуй*) гексаграмма № 12 Пи (Упадок) ䷋. Одинаковые позиции в двух триграммах, составляющих гексаграмму, коррелятивны друг другу. Эта корреляция позиций — первой и четвертой, второй и пятой, третьей и шестой — «действительна» тогда, когда на них располагаются противоположные черты.

Важнейшую роль играют называемые «женой» и «мужем» вторая и пятая позиции как центральные и потому определяющие для триграммы. Кроме того, одна из них является нижней, а другая верхней в тетраграмме, выделяемой внутри гексаграммы. В свою очередь эту «ядерную» тетраграмму разбивают на две «взаимопроникающие триграммы» (*ху гуа*), которые охватывают: 1) вторую, третью, четвертую и 2) третью, четвертую, пятую позиции. Они могут быть вычленены и использованы соответственно как нижняя и верхняя триграммы для получения новой, производной гексаграммы, характеризующей более глубокое состояние рассматриваемой ситуации.

Внутри гексаграммы нижняя и верхняя позиции (каждая из которых входит только в одну триграмму) означают расходящиеся крайности, две центральные позиции (каждая из которых входит в три триграммы — нижнюю или верхнюю и обе взаимопроникающие) — слишком сблизившиеся элементы, а вторая и пятая (каждая из которых входит в две триграммы — верхнюю или нижнюю и одну из взаимопроникающих) — гармоничное пребывание в середине, что отвечает их срединному положению в основных триграммах. Наличие в триграмме или гексаграмме одной черты *инь* или *ян* делает ее позицию доминирующей. С этим принципом, по-видимому, связаны способы гадания, предполагающие выделение в гексаграмме только одной изменяющейся или, напротив, неизменной (при изменении всех остальных) черты, которая обусловливает получение вторичной, производной от первой, гексаграммы.

В исходном источнике, содержащем описание техники гадания по «И цзину», — «Си цы чжуани» (I, 9) — речь идет о стеблях тысячелистника. Для осуществления этого древнейшего мантического приема (ахиллеомантики) нужно 50 стеблей

тысячелистника, которые можно заместить аналогичными предметами, например, счетными палочками или спичками. Они кладутся пучком на стол, покрытый тканью, желательно шелковой, и один стебель правой рукой сразу откладывается в сторону, более не используясь, а оставшиеся 49 разделяются по центру обеими руками на два пучка. Левый из них зажимается в левой руке, а из правого правой рукой берется один стебель и помещается между мизинцем и безымянным пальцем левой руки. Затем правой рукой из левого пучка вынимаются по четыре стебля. Остаток (1, 2, 3 или 4 стебля) помещается между безымянным и средним пальцем левой руки. Отсчитанные по четыре стебли возвращаются правой рукой налево, а правый пучок берется и из него левой рукой извлекаются так же по четыре стебля. Остаток помещается между средним и указательным пальцем левой руки. Всего между пальцами левой руки может оказаться 5 или 9 стеблей в следующих комбинациях: 1+1+3, 1+2+2, 1+3+1, 1+4+4. Они откладываются в сторону, а все оставшиеся стебли обеими руками вновь соединяются в один пучок, состоящий из 44 или 40 стеблей. С ним повторяется вся вышеописанная операция, называемая «изменением». В ее результате между пальцами левой руки оказываются 4 или 8 стеблей в комбинациях: 1+1+2, 1+2+1, 1+3+4, 1+4+3. После их откладывания оставшийся пучок может состоять из 40, 36 или 32 стеблей. Затем следует точно такое же третье «изменение», в результате которого между пальцами левой руки образуются те же самые комбинации стеблей, что и во втором «изменении».

После этой трехэтапной процедуры оставшийся пучок может состоять из 36, 32, 28 или 24 стеблей. При делении на 4 указанные суммы дают соответственно числа 9, 8, 7, 6, символизирующие черты гексаграмм: 9 — «старый *ян*» (-o-), 8 — «молодая *инь*» (– –), 7 — «молодой *ян*» (——), 6 — «старая *инь*» (–×–). Зафиксировав полученную черту, следует аналогичным образом осуществить еще три «изменения», которые позволят получить вторую черту, располагаемую над первой (нижней). Все шестиступенное построение гексаграммы предполагает проведение 18 «изменений». Если полученная гексаграмма состоит из одних «молодых» черт, то далее рассматривается только она и связанный с нею текст. Если же среди ее черт находится одна или несколько «старых», то таковые преобразуют в их противоположность (*инь* — в *ян*, *ян* — в *инь*) и в дополнение к первой рассматривают подобным образом выведенную из нее вторичную гексаграмму как выражающую тенденцию последующего развития ситуации, предсказанной в первой гексаграмме.

Для применения менее древнего и более простого способа гадания нужны минимум три и максимум восемнадцать одинаковых монет, которые положено изъять из обращения и использовать только мантически. В полном варианте каждая полученная черта обозначается выкладыванием трех определивших ее монет, а для получения следующей берутся новые три монеты. В сокращенном варианте все производится с помощью одних и тех же трех монет. Удобны, например, трех- или двухкопеечные, поскольку базовыми тут являются числа 3 и 2 — стандартные символы сил *ян* и *инь*. Принимается, что одна сторона монет выражает число 3, а другая — 2. Совместное бросание трех монет в качестве жребия и сложение выражаемых ими чисел дает четыре возможных суммы: 9, 8, 7, 6, с которыми следует поступить точно так же, как при первом способе (с помощью стеблей). Здесь построение гексаграммы требует всего шести жеребьевок.

Суммарная вероятность получения черт *инь* и *ян* обоими способами одинакова. Однако при использовании стеблей в три раза более вероятно выпадение «старого *ян*», чем «старой *инь*», что обусловливает бóльшую вероятность соответствующего появления во вторичной гексаграмме черты *инь*, нежели *ян*. В целом вероятности выпадения числовых символов при обоих способах таковы:

	9	8	7	6
Тысячелистник	3/16	7/16	5/16	1/16
Монеты	2/16	6/16	6/16	2/16

Слегка усложнив гадание с помощью монет, можно достигнуть абсолютно той же вероятности выпадания числовых символов, что и при использовании стеблей. Такой синтезирующий оба главных мантических способа вариант был предложен в 1980 г. американскими философами Э.А. Хакером и В.Дж. Кохом (W.J. Koch)[4]. Для получения числового символа каждой черты их метод предполагает не одну, а две жеребьевки: сначала бросание одной монеты, а затем, как и при стандартном способе, — трех монет. Результаты идентифицируются с базовыми числами 6, 7, 8, 9 следующим образом:

Бросание 1 монеты	Бросание 3 монет	Графический символ	Числовой символ	Вероятность выпадения
2 (реверс)	2 2 2	–×–	6	1/16
	3 3 3 3 3 2 3 2 2	– –	8	7/16
3 (аверс)	3 3 2	–o–	9	3/16
	3 3 3 2 2 2 3 2 2	——	7	5/16

Наконец, гадание по «И цзину» может быть осуществлено и без использования каких-либо материальных посредников (стеблей или монет). Несколько подобных методов описал выдающийся средневековый философ-нумеролог Шао Юн (1011—1077), но, возможно, они гораздо более древнего происхождения. Для методов Шао Юна характерно усиление роли триграмм и выдвижение на первый план их временного смысла, соответствующего исходной концепции «круговых перемен» (*чжоу и*).

Рассмотрим один такой метод. Для его реализации необходимо знать четыре числа, обозначающих год, месяц, день и двухчасье по китайской системе двенадцатеричного исчисления времени. Эти данные для ближайших 12 лет (от 1990—1991 до 2001—2002 г.) представлены в таблице 1[5]. Первую строку в ней занимают номера циклических знаков из набора 12 «земных ветвей» (*ди чжи*), названия которых даны во второй строке. Третья строка заполнена соответствующими им двухчасовыми периодами суток, или так называемыми стражами. В четвертой строке указаны годы, а в остальных двенадцати строках — начальные даты (по григорианскому календарю) лунных месяцев, пронумерованных в первом столбце. Тут некоторые из позиций разделены надвое и содержат две даты. Это означает наличие вставного (эмболисмического) месяца, который в китайском календаре не получает собственного номера и обозначается тем же циклическим знаком, что и предшествующий ему месяц. Однако дни во вставном месяце, как и в других, имеют свою отдельную нумерацию.

Числовые обозначения (номера соответствующих циклических знаков) года и двухчасья прямо извлекаются из таблицы, а месяца и дня — элементарно высчитываются. К примеру, гадание происходит в 18^{00} 15 октября 1990 года. 1990 году соответствует знак № 7, 18 часам — № 10, а 15 октября — это 27-й день 8-го лунного месяца. Следовательно, четыре временных координаты предполагаемого момента гадания выражаются числами 7, 8, 27, 10. Первые три из них следует сложить (в нашем примере: 7+8+27=42). Если полученная сумма меньше или равна 8, то в приписываемой Фу-си (мифическому императору, культурному герою) последовательности триграмм (1.Цянь, 2.Дуй, 3.Ли, 4.Чжэнь,

Таблица 1

Цикл. знак	7 у	8 вэй	9 шэнь	10 ю	11 сюй	12 хай	1 цзы	2 чоу	3 инь	4 мао	5 чэнь	6 сы
Двухчасье	11—13	13—15	15—17	17—19	19—21	21—23	23—1	1—3	3—5	5—7	7—9	9—11
Год	1990—1991	1991—1992	1992—1993	1993—1994	1994—1995	1995—1996	1996—1997	1997—1998	1998—1999	1999—2000	2000—2001	2001—2002
Лунный месяц	Первые числа лунных месяцев по датам григорианского календаря											
1	27.I	15.II	4.II	23.I	10.II	31.I	19.II	7.II	28.I	16.II	5.II	24.I
2	25.II	18.III	4.III	21.II	12.III	1.III	19.III	9.III	27.II	18.III	6.III	23.II
3	27.III	15.IV	3.IV	23.III / 22.IV	11.IV	31.III	18.IV	7.IV	28.III	16.IV	5.IV	25.III
4	25.IV	14.V	3.V	21.V	11.V	30.IV	17.V	7.V	26.IV	15.V	4.V	23.IV / 23.V
5	24.V / 23.VI	12.VI	1.VI	20.VI	9.VI	29.V	16.VI	5.VI	26.V / 24.VI	14.VI	2.VI	21.VI
6	22.VII	12.VII	30.VI	19.VII	9.VII	28.VI	16.VII	5.VII	23.VII	13.VII	2.VII	21.VII
7	20.VIII	10.VIII	30.VII	18.VIII	7.VIII	27.VII	14.VIII	3.VIII	22.VIII	11.VIII	31.VII	19.VIII
8	19.IX	8.IX	28.VIII	16.IX	6.IX	26.VIII / 25.IX	13.IX	2.IX	21.IX	10.IX	29.VIII	17.IX
9	18.X	8.X	26.IX	15.X	5.X	24.X	12.X	2.X	20.X	9.X	28.IX	17.X
10	17.XI	6.XI	26.X	14.XI	3.XI	22.XI	11.XI	31.X	19.XI	8.XI	27.X	15.XI
11	17.XII	6.XII	24.XI	13.XII	3.XII	22.XII	11.XII	30.XI	19.XII	8.XII	26.XI	15.XII
12	16.I	5.I	24.XII	12.I	1.I	20.I	9.I	30.XII	17.I	7.I	26.XII	13.I

5.Сюнь, 6.Кань, 7.Гэнь, 8.Кунь) надо выбрать имеющую данный номер. Если же полученная сумма больше 8, то из нее надо вычесть ближайшее меньшее число, кратное 8, и разность считать номером триграммы в той же последовательности Фу-си (в разбираемом примере: 8×5=40, 42−40=2 — триграмма № 2 Дуй). Затем к первоначальной сумме трех временны́х показателей следует прибавить четвертый — число двухчасья — и с новой суммой проделать ту же операцию, что и с предыдущей (в примере: 42+10=52, 8×6=48, 52−48=4 — триграмма № 4 Чжэнь). Первая из полученных триграмм располагается сверху, вторая — снизу, что и дает искомую гексаграмму (в приме́ре: Дуй ☱ + Чжэнь ☳ = гексаграмма № 17 Суй ䷐).

Описываемый метод построения гексаграммы не из черт, а из триграмм, предполагает выделение только одной изменяющейся черты, которая определяется посредством отдельной процедуры. Для этого берется уже имеющаяся сумма всех четырех временны́х показателей и соотносится с числом 6. Если эта сумма меньше или равна 6, то она прямо рассматривается как номер позиции изменяющейся черты в гексаграмме, а если больше — то сводится до разности с ближайшим меньшим числом, кратным 6, которая считается номером искомой позиции (в нашем примере: 6×8=48, 52−48=4 — позиция № 4, черта *ян*). Установленная подобным образом черта изменяется в ее противоположность, на основании чего выделяется вторичная гексаграмма (в примере: гексаграмма № 17 Суй ䷐ переходит в гексаграмму № 3 Чжунь ䷂ , в которой позицию № 4 занимает черта *инь*). Дальнейшие действия отвечают общим принципам гадания по «И цзину».

После получения тем или иным из описанных способов одной или двух гексаграмм надлежит найти ее или их в тексте «И цзина», что легко осуществимо с помощью таблицы 2, трансформирующей последовательность *гуа* по Фу-си

Таблица 2

Верхние триграммы								Нижние триграммы
8. Кунь ☷	7. Гэнь ☶	6. Кань ☵	5. Сюнь ☴	4. Чжэнь ☳	3. Ли ☲	2. Дуй ☱	1. Цянь ☰	
2	23	8	20	16	35	45	12	☷ 8. Кунь
15	52	39	53	62	56	31	33	☶ 7. Гэнь
7	4	29	59	40	64	47	6	☵ 6. Кань
46	18	48	57	32	50	28	44	☴ 5. Сюнь
24	27	3	42	51	21	17	25	☳ 4. Чжэнь
36	22	63	37	55	30	49	13	☲ 3. Ли
19	41	60	61	54	38	58	10	☱ 2. Дуй
11	26	5	9	34	14	43	1	☰ 1. Цянь

в последовательность гексаграмм по Вэнь-вану (полуисторический персонаж XII—XI в. до н.э.), запечатленную в самом «И цзине». Ответ на поставленный перед гаданием вопрос призваны дать многосмысленные мантические формулы и афоризмы ко всей гексаграмме и к ее отдельным чертам[6].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробно см.: *Зинин С.В.* Исследования по китайской мантике (обзор). — Народы Азии и Африки. М., 1989, № 5, с. 168—177.

[2] Древнекитайская философия. Т. 1, с. 108.

[3] *Цзи Юнь.* Заметки из хижины «Великое в малом». М., 1974, с. 227.

[4] *Hacher E.A.* Brief Note on a Coin-Method Equivalent to the Yarrow-Stalk Method for Determining the Lines of a Hexagram in the I-Ching. — Philosophy East and West. Vol. 30, № 4. Honolulu, 1980, с. 535—536.

[5] Аналогичные сведения о последующем времени — до 2019 г. — можно почерпнуть в кн.: *Цыбульский В.В.* Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М., 1987.

[6] Подробно о технике гаданий по «И цзину» см.: *Douglas A.* The Oracle of Change. How to Consult the I Ching. L., 1971; *Hook D.F.* The I Ching And You. L., 1973; *Lia Da.* I Ching Coin Prediction. New York—Evanston, 1975; *он же.* I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic «Plum Blossom Numerology». N.Y., 1979; *Sherrill W.A., Chu W.K.* An Anthology of I Ching. L., 1977.

А.И. Кобзев

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ Ю.К. ЩУЦКИМ

На русском языке

Баранников А.П. Хиндустани (урду и хинди). Л., 1934.

Бунаков Ю.В. Гадательные кости из Хэ-нани (Китай). Очерк истории и проблематики в связи с коллекцией ИКДП. — Труды ИЯМ. III. Л., 1935.

Васильев Б.А., Щуцкий Ю.К. Учебник китайского языка (бай-хуа). Л., 1935; 2-е изд. испр. и доп. Л., 1935.

Васильев Б.А., Щуцкий Ю.К. Строй китайского языка. Л., 1936.

Захаров И.И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.

Петров А.А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. — Труды Ин-та востоковедения. XIII. М.—Л., 1936.

Скачков П.Е. Библиография Китая. М.—Л., 1932.

Щуцкий Ю.К. Из китайской эссеистической литературы. — Восток. Сборник 1. Изд. «Academia», 1935.

Щуцкий Ю.К. Следы стадиальности в китайской иероглифике. — Яфетический сборник. VII. Л. 1932.

На китайском языке

(в порядке количества черт начальных знаков)

刁蒙吉。易酌。陽祁順積樓, 1843.

中國人民大辭典. 上海, 1914.

王弼. 周易略例。一四部叢刊. 1928.

孔穎達等. 周易正義. 一重栞宋本十三經注疏. 江西南昌府, 1815.

皮錫瑞. 經學通論. [Б.м.], 1907.

司馬遷。史記. 同人堂, 1806.

余永梁. 易卦爻辭的時代及其作者. 一國立中央研究院歷史語言研究所集刊. Т. 1, ч. 1. 北京, 1928.

李光地. 周易折中. [Б.м.], 1715.

李過. 西谿易說. 上海, [б.г.].

徐世昌. 淸儒學案. 上海, [б.г.].

章學誠. 文史通義。[Б.м.], 1832.

黃梨洲. 明儒學案. 上海, [б.г.].

馮蘭坪. 中國哲學史. 上海, 1925.

歐陽修. 易童子問. 一黃梨洲. 宋元學案. Кн. 1, т. 3, цз. 4. 上海, [б.г.].

蕅益. 周易禪解. [Б.м.], 1641.

На японском языке

山里. 老子と易經比較硏究. 東京, 1927.

大畑重齊. 贏例活斷易學講義。東京, 1921.

大字典. 東京, 1928.

内藤虎次郎. 易疑. 一中國硏究. Т. 3, № 7. 京都, 1923.

伊藤東涯. 周易經翼通解. 一漢文大系。東京. 1916.

長井金風．周易時義．東京，1924.
武内義雄．儒教思潮．一世界思潮．1928, № 1—5.
津田左右吉．道家の思想と其の開展．東京，1927.
哲學大辭書．東京，1912.
高田忠周．古籀篇．東京，1925.
高瀬武資郎．易闡幽．一文科學術講演集．大阪，1925.
熊澤蕃山．集義和書．東京，1921.
遠藤隆吉．易の處世哲學．東京，1925.
簡野道明．論語解義．東京，1928.

На маньчжурском языке

Хани араха инэнгидари гяннаха И цзин ни чжургань бэ сухэ битхэ. Ксилограф. 1683 г.
Хани араха убалямбуха чжичжунга номунь. Ксилограф. 1765 г.

На вьетнамском языке

Phan kê-Binh. Viêt Hán văn khảo. Hanoï, 1930.

На западноевропейских языках

Conrady A. Yih-King-studien. Herausgegeben von Eduard Erkes. — Asia Major. Vol. VII, fasc. 3. Lpz., 1931.
Cordier. Bibliotheca Sinica. Vol. II. P., 1905—1906.
Edkins J. The Yi king with Notes on the 64 Kwa. — China Review. Vol. XII. 1883/84.
Harlez Ch. de. Le Yi-King, traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue par C. de Harlez. P., 1897.
Harlez Ch. de. Le Yih-King, texte primitif, rétabli, traduit et commenté. Bruxelles, 1889.
Hauer Erich (рец.). I Ging: Das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm... 1924. — Ostasiatische Zeitschrift. Berlin—Leipzig, 1925.
Hoang Tsen-yue. Etude comparative sur les philosophies de Laotseu, Khongtseu, Motseu. Lyon, 1925.
Giles H. A History of Chinese Literature. L., 1901.
Granet M. La pensé chinoise. P., 1934.
Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
Forke A. Geschichte der mittelalterlichen Chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934.
Johnson O.S. A Study of Chinese Alchemy. Shanghai, 1928.
Karlgren B. On the Authenticity and Nature of the Tso-Chuan. Göteborg, 1926.
Krause F.E.A. Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen System ostasiens. München, 1924.
Lacouperie Terrien de. The Oldest Book of the Chinese: The Yi King and Its Authors. Vol. 1. History and Method. L., 1892.
Legge J. Lun Yü Confucius Analects. Chin. Text with Engl. Translation. Shanghai, 1935.
Legge J. Sacred Books of China. The Texts of Confucianism Translated by... Pt II. The Yi King. Oxf., 1882.
McClatchie T. The Symbols of the Yih-King. — China Review. Vol. I. 1872/73.
McClatchie T. Phallic Worship. — China Review. Vol. IV. 1875/76.
McClatchie T. A Translation of the Confucian Yih-King or the «Classic of Change» with Notes and Appendix. Shanghai—London, 1876.
Maspero H. La Chine antique. P., 1927.
Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien traduits et annotés par Edouard Chavannes T. 5. P., 1905.
Tch'ouen Ts'iou et Tso Tshouan. Texte chinoise avec traduction française par S. Couvreur. T. 1—3. Ho Kien Fou, impr. la Mission Cathol., 1914.
Tscheou Yi: Le Yi: King ou livre de changements de la dynastie de Tscheou, traduit pour la premièr fois en français avec les Commentaires traditionnels complets de T'shèng Tsé et de Tsou-hi et des extraits des principaux commentateurs par. P.-L.-F. Philastre. — Annales du Musée Guimet. VIII, XXIII. P., 1885—1893.
Waley A. The Book of Changes. — The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatisca Sammlingarna). Bull. № 5. Stockholm, 1933.
Wieger L. Taoïsme. T. 1. Ho-kien-fou, 1911.

Wieger L. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine, jusqu'à nos jours. Hien-hien, 1917.

Wilhelm R. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928.

Wilhelm R. I Ging. Das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von... Jena, 1924.

Zottoli A. Cursus literaturae sinicae. Neo-missionaris accomodatus auctore P. Angelo Zottoli. Changhai, 1879—1882, t. 1—5.

СПИСОК ОСНОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О «КНИГЕ ПЕРЕМЕН»

На русском языке

Алексеев В.М. Замечания на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого «Китайская классическая „Книга перемен"». — *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982.

Блюмхен С.И., Комиссаров С.А. История изучения «И цзина» («Книга перемен»). Новосибирск, 1991.

Го Мо-жо. О времени создания «Книги перемен» («Чжоу и»). — *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959.

Зинин С.В. Построение гексаграмм «И цзина». — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Зинин С.В. Мантические ритуалы **бу** и **ши** в эпоху Чунь цю (VIII—V вв. до н.э.). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Карапетьянц А.М. «Ба гуа» как классификационная схема. — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.

Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. М., 1989.

Кобзев А.И. «Чжоу и» — китайская библия. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1989, № 3.

Кобзев А.И. Величайший оракул Востока. — Проблемы Дальнего Востока. М., 1990, № 4.

Спирин В.С. Формальное построение «Си цы чжуани». — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования: 1975. М., 1982.

Трактат «Шо гуа» из «И цзина» («Книга перемен»). Пер. Лукьянова А.Е. — Человек как философская проблема: Восток — Запад. М., 1991.

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.

На китайском языке

四庫易學叢刋. 28 册. 上海, 1990.

朱伯崑. 易學哲學史. 上, 中册. 北京, 1986, 1988.

李鏡池. 周易通義. 北京, 1988.

李鏡池. 周易探源. 北京, 1978.

宋祚胤. 周易譯注与考辨. 長沙, 1987.

尚秉和. 周易尚氏學. 北京, 1990.

金景芳. 周易講座. 吉林, 1988.

屈萬里. 周易集釋初稿. 2 册. 臺北, 1985.

易學叢書. 臺北, 1970—1981.

易學叢書續編. 臺北, 1974—1981.

周易研究. 濟南, 1988.

周易研究論文集. 4 輯. 北京, 1987—1990.

南懷瑾, 徐芹庭. 周易今註今譯. 天津, 1989.

高亨. 周易大傳今注. 濟南, 1988.

高亨. 周易古經今注. 北京, 1989.

高亨. 周易雜論. 濟南, 1988.

徐芹庭. 易經研究. 臺北, 1970.

孫振聲. 易經入門. 北京, 1990.

郭志城, 李郅高, 劉英杰. 中國術數概觀 (卜筮卷). 北京, 1991.

陳夢雷. 周易淺述. 4 册. 上海, 1988.

На японском языке

小林一郎．易經大講座．10 巻．東京，1940—1941.
加藤大岳．易學大講座．8 巻．東京：紀元書房．

На западноевропейских языках

Blofeld J. (tr.). I Ching: The Chinese Book of Change. L., 1976.
Dhiegh K.A. The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of the I Ching for Now. Los Angeles, 1973.
Gall M. Le Yi-King: La Bible des Chinois. P., 1980.
Govinda A.B. The Inner Sructure of the I Ching: The Book of Transformations. N.Y., 1981.
Granet M. La pensée chinoise. P., 1934.
Hook D.F. The I Ching and Its Associations. London—Boston, 1980.
Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928.
I-Ching, or Book of Changes. The R. Wilhelm translation rendered into English by C.F. Baynes. Foreword by C.G. Jung. Vol. 1—2. N.Y., 1951.
Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1987. Vol. 14, № 1.
Lavier J. Secrets du Yi King, Le livre de la Terre et du Ciel. P., 1969.
Lee J.Y. The Principles of Changes: Understanding the I Ching. N.Y., 1971.
Melyan G.G., Chu Wen-kuang. I Ching: The Hexagrammes Revealed. Rutland, 1977.
Metzner R. Maps of Consciousness. N.Y., 1971.
Müller R. (verdeut.). I Ging, Das Buch der Wandlungen. Jena, 1937.
Needham J., Wang Ling. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
Offerman P.H. Das alte chinesische Orakel- und Weischeitsbuch I Ching. B., 1985.
Poncé Ch. The Nature of the I Ching. N.Y., 1970.
Sherrill W.A., Chu W.K. An Anthology of I Ching. L. etc., 1977.
Sung Z.D. The Symbols of Yi King. N.Y., 1969.
Wilhelm H. Change: Eight Lectures on the I Ching. N.Y., 1960.
Wilhelm H. Sinn Des I Ging. Dusseldorf—Köln, 1972.
Wilhelm H. Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seattle, 1977.
Yuan-kuang. Méthode pratique de divination chinoise par le «Yi-King». P., 1952.

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

SUMMARY

The *Book of Changes* (*Yi Jing*) is a unique monument of world culture and philosophical thought, the first one in the row of sacred books of the East. This Chinese Bible determined the main principles of culture — from the philosophy to fortune-telling — in a vast Far-East region during more than a thousand years. About half a century ago it was translated into Russian and thoroughly studied by a brilliant scientist Yu.K. Shchutskii. His research has become the classics of Oriental studies in this country and received world renown. The present edition for the first time ever presents the work of Yu.K. Shchutskii in full and without distortions, including all the data and reference material necessary for understanding the *Book of Changes* today.

Here we would like to mention the main points in which the present edition differs from the previous one.

The first thing we did was to compare the earlier edition of the book by Yu.K. Shchutskii with the author's manuscript. On the one hand, we have traced down and corrected a large amount of mistakes that more often than not distorted the text or changed its meaning. This happened because the text was very complicated and there was no author to read the proofs. On the other hand, we have restored everything that was left out by N.I. Konrad, the editor of the first translation. These were small pieces and also a large fragment (about 30 typewritten pages) of Chapter II (Chapters 9-30 of the work by Pi Xi-rui) and two valuable tables of prophetic terms in the second part (Chapters I and XII). These additions changed the number of chapters: Chapters XII and XIII became Chapters XIII and XIV accordingly. As a result we had to leave out a small bibliographical chapter (4 typewritten pages) *Equipment of a Sinologist Translating the "Book of Changes"* that had become outdated.

Second, we checked the translation against the original and introduced certain changes, corrected inaccuracies, added what had been missed and sorted out the terms (with preference for the author's terms), used three types of brackets and typefaces to mark the textual layers and conjectures.

Third, we have supplied a detailed commentary that increased Konrad's commentaries, preserved in full, several times over.

Fourth, we have written an introductory article about the present state of studies of the *Book of Changes* in the world and the recent discoveries in this field. The article is supplied with illustrations presupposed by the monument's symbolic-numerical nature.

Fifth, we have compiled Shchutskii's new biography and bibliography of his works and what was written about him and supplied them with interesting historical documents: his autobiography and V.M. Alexeev's *Notes on Scholarly Works and Research of Sinologist Prof. Yulian Shchutskii.*

Sixth, we have complemented Konrad's foreword for the first edition with Alexeev's significant and constructive review of Shchutskii's work (used as an afterword).

Seventh, we have compiled a bibliography about the *Book of Changes* and renovated the scientific apparatus.

Eighth, the book is supplied with the Chinese original of *Zhou yi* reproducing the most authoritative for the Yu.K. Shchutškii's time publication of the text in the series of Harvard-Yanjing indexes. The text is especially valuable for its considering all the main allographs known at that time.

ТЕКСТ



周　　易

I　上　經

1.☰ 乾上乾下

乾　元亨利貞。

初九　潛龍勿用。

九二　見龍在田。利見大人。

九三　君子終日乾乾。夕惕若厲。无咎。

九四　或[1]躍在淵。无咎。

九五　飛龍在天。利見大人。

上九　亢龍有悔。

用九　見羣龍无首。吉。

彖曰　大哉乾元。萬物資始。乃統天。雲行雨施。品物流形。大明終始。六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化。各正性命。保合大和。乃利貞。首出庶物。萬國咸寧。

象曰　天行健。君子以自強[2]不息。潛龍勿用。陽在下也。見龍在田。德施普也。終日乾乾。反復[3]道[4]也[5]。或躍在淵。進无咎也。飛龍在天。大人造[6]也。亢龍有悔。盈不可久也。用九。天德不可爲首也。

文言曰　元者善之長也。亨者嘉之會也。利者義之和也。貞者事之幹也。君子體仁[7]足以長人。嘉會足以合禮。利物[8]足以和義。貞固足以幹事。君子行此四德者。故曰乾元亨利貞。

初九曰。潛龍勿用。何謂也。子曰。龍德而隱者也。不易乎世。不成乎名。遯世无悶。不見是而无悶。樂則行之。憂則違之。確乎其不可拔[9]。潛龍也。

九二曰。見龍在田。利見大人。

1. 或一作惑　2. 強一作彊　3. 復一作覆　4. 道上一有之字
5. 一無也字　6. 造一作聚　7. 仁一作信　8. 物一作之
9. 拔下一有者字

何謂也。子曰。龍德而正中者也。庸言之信。庸行之謹。閑邪存其誠。善世而不伐。德博而化。易曰。見龍在田。利見大人。君德也。

九三曰。君子終日乾乾。夕惕若厲。无咎。何謂也。子曰。君子進德脩業。忠信所以進德也。脩辭立其誠。所以居業也。知至至之。可與[1]幾也。知終終之。可與存義也。是故居上位而不驕。在下位而不憂。故乾乾因其時而惕。雖危无咎矣。

九四曰。或躍在淵。无咎。何謂也。子曰。上下无常。非爲邪也。進退无恒。非離羣也。君子進德脩業。欲及時也。故无咎。

九五曰。飛龍在天。利見大人。何謂也。子曰。同聲相應。同氣相求。水流濕。火就燥。雲從龍。風從虎。聖人作[2]而萬物覩。本乎天者親上。本乎地者親下。則各從其類也。

上九曰。亢龍有悔。何謂也。子曰。貴而无位。高而无民。賢人在下位而无輔。是以動而有悔也。

潛龍勿用。下也。見龍在田。時舍也。終日乾乾。行事也。或躍在淵。自試也。飛龍在天。上治也。亢龍有悔。窮之災也。乾元用九。天下治也。

潛龍勿用。陽氣潛藏。見龍在田。天下文明。終日乾乾。與時偕行。或躍在淵。乾道乃革。飛龍在天。乃位乎天德。亢龍有悔。與時偕極。乾元用九。乃見天則。

乾元者。始而亨者也。利貞者。性情也。乾始能以美利利天下。不言所利。大矣哉。大哉乾乎。剛健中正。純粹精也。六爻發揮[3]。旁通情也。時乘六龍。以御天也。雲行雨施。天下平也。

君子以成德爲行。日可見之行也。潛之爲言也。隱而未見。行而未成。是以君子弗用也。

君子學以聚之。問以辯[4]之。寬

1. 與下一有言字　2. 作一作起　3. 揮一作輝　4. 辯一作辨

以居之。仁以行之。易曰。見龍在田。利見大人。君德也。

九三。重剛而不中。上不在天。下不在田。故乾乾因其時而惕。雖危无咎矣。

九四。重剛而不中。上不在天。下不在田。中不在人。故或[1]之。或之者。疑之也。故无咎。

夫大人者。與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。先天而天弗違。後天而奉天時。天且弗違。而況於人乎。況於鬼神乎。亢之爲言也。知進而不知退。知存而不知亡。知得而不知喪。其唯聖[2]人乎[3]。知進退存亡而不失其正者。其唯聖人乎。[4]

2. ䷁ 坤上坤下

坤[5] 元亨利牝馬之貞。君子有攸往。先迷後得。主利。西南得朋。東北喪朋。安貞吉。

彖曰 至哉坤元。萬物資生。乃順承天。坤厚載物。德合无疆。含弘光大。品物咸亨。牝馬地類。行地无疆[6]。柔順利貞。君子攸行。先迷失道。後順得常。西南得朋。乃與類行。東北喪朋。乃終有慶。安貞之吉。應地无[7]疆。

象曰 地勢坤。君子以厚德載物。

初六 履霜堅冰至。

象曰 履霜堅冰[8]。陰始凝也[9]。馴致其道。至堅冰也。

六二 直方大。不習无不利。

象曰 六二之動。直以方也。不習无不利。地道光也。

六三 含章可貞。或從王事。无成有終。

象曰 含章可貞。以時發也。或從王事。知光大也。

六四 括囊。无咎无譽。

象曰 括囊无咎。愼不害也。

六五 黃裳。元吉。

象曰 黃裳元吉。文在中也。

1. 或一作惑，下句同　2. 聖一作愚　3. 一無此句 識　4. 一無此句
5. 坤一作巛　6. 疆一作壃　7. 无一作無　8. 冰下一有至字
9. 一無也字

上六　龍戰于野。其血玄黃。

象曰　龍戰于野。其道窮也。

用六　利永貞。

象曰　用六永貞。以大終也。

文言曰　坤至柔而動也剛。至靜而德[1]方。後得主而有常。含萬物而化光。坤道其順乎。承天而時行。

積善之家必有餘慶。積不善之家必有餘殃。臣弑其君。子弑其父。非一朝一夕之故。其所由[2]來者漸矣。由辯[3]之不早辯也。易曰。履霜堅冰至。蓋言順也。

直其正也。方其義也。君子敬以直內。義以方外。敬義立而德不孤。直方大。不習无不利。則不疑其所行也[4]。

陰雖有美。含之以從王事。弗敢成也。地道也。妻道也。臣道也。地道无成。而代有終也。

天地變化。草木蕃[5]。天地閉。賢人隱。易曰。括囊无咎无譽。蓋言謹也[6]。

君子黃中通理。正位居體。美在其中。而暢於四支。發於事業。美之至也。

陰疑[7]於陽必戰。爲其嫌[8]於无陽也[9]。故稱龍焉。猶未離其類也。故稱血焉。夫玄黃者。天地之雜[10]也。天玄而地黃。

3. ䷂ 震下坎上

屯　元亨利貞。勿用有攸往。利建侯。

彖曰　屯。剛柔始交而難生。動乎險中。大亨貞。雷雨之動滿盈。天造草昧。宜建侯而不寧。

象曰　雲雷屯。君子以經綸。

初九　磐[11]桓。利居貞。利建侯。

象曰　雖磐桓。志行正也[12]。以貴下賤。大得民也。

六二　屯如邅如。乘馬班[13]如。匪寇婚媾[14]。女子貞不字。十

1. 德下一有也字　2. 由一作繇　3. 辯一作變　4. 一無也字

5. 蕃下一有茂字　6. 一無也字　7. 疑一作凝　8. 嫌一作謙，亦作嗛

9. 一無也字　10. 雜下一有色字　11. 磐一作盤，又作槃　12. 一無也字

13. 班一作般　14. 媾一作講，又作構

年乃字。

象曰　六二之難。乘剛也。十年乃字。反常也。

六三　即鹿[1]無[2]虞。惟入于林中。君子幾[3]不如舍。往吝。

象曰　即鹿无虞。以從禽也。君子舍之。往[4]吝窮也。

六四　乘馬班如。求婚媾。往吉。无不利。

象曰　求而往。明也。

九五　屯其膏。小貞吉。大貞凶。

象曰　屯其膏。施未光也。

上六　乘馬班如。泣血漣如。

象曰　泣血漣如。何可[5]長也。

4.䷃ 坎下艮上

蒙　亨。匪我求童蒙。童蒙[6]求我。初筮告。再三瀆。瀆則不告。利貞。

象曰　蒙。山下有險。險而止。蒙。蒙亨。以亨行。時[7]中也。[8]匪我求童蒙。童蒙[9]求我。志應也。初筮告。以剛中也。再三瀆。瀆則不告。瀆蒙也。蒙以養正。聖功也。

象曰　山下出泉。蒙。君子以果行育德。

初六　發蒙。利用刑人。用說桎梏。以往吝。

象曰　利用刑人。以正法也。

九二　包[10]蒙吉。納婦吉。子克家。

象曰　子克家。剛柔節也。

六三　勿用取[11]女。見金夫。不有躬。无攸利。

象曰　勿用取女。行不順也。

六四　困蒙。吝[12]。

象曰　困蒙之吝。獨遠實也。

六五　童蒙。吉。

象曰　童蒙之吉。順以巽也。

上九　擊[13]蒙。不利爲寇。利禦[14]寇。

象曰　利用禦寇。上下順也。

5.䷄ 乾下坎上

需　有孚。光亨貞吉。利涉大川。

1. 鹿一作麓　2. 無一作无　3. 幾一作機　4. 往一作无
5. 一無可字　6. 蒙下一有來字　7. 時上一有得字　8. 也一作矣
9. 蒙下一有來字　10. 包一作苞　11. 取一作娶，下同　12. 吝一作咎
13. 擊一作繫　14. 禦上一有用字

彖曰　需。須也。險在前也。剛健而不陷。其義不困窮矣。需有孚。光亨貞吉。位乎[1]天位。以正中也。利涉大川。往有功也。

象曰　雲上於天[2]。需。君子以飲食宴樂。

初九　需于郊。利用恆。无咎。

象曰　需于郊。不犯難行也。利用恆无咎。未失常也。

九二　需于沙[3]。小有言。終吉。

象曰　需于沙。衍在中也。雖小有言。以終[4]吉也。

九三　需于泥。致寇至。

象曰　需于泥。災在外也。自我致寇[5]。敬慎不敗也。

六四　需于血。出自穴。

象曰　需于血。順以聽也。

九五　需于酒食。貞吉。

象曰　酒[6]食貞吉。以中正也。

上六　入于穴。有不速之客三人來。敬之終吉。

象曰　不速之客來。敬之終吉。雖不當位。未大失也。

6. ䷅ 坎下乾上

訟　有孚。窒[7]惕。中吉。終凶。利見大人。不利涉大川。

彖曰　訟。上剛下險。險而健。訟。訟有孚。窒惕中吉。剛來而得中也。終凶。訟不可成也。利見大人。尚中正也。不利涉大川。入于淵也。

象曰　天與水違行。訟。君子以作事謀始。

初六　不永所事。小有言。終吉。

象曰　不永所事。訟不可長也。雖小有言。其辯明也。

九二　不克訟。歸而逋其邑。人三百戶。无眚。

象曰　不克訟。歸逋竄也。自下訟上。患至掇[8]也。

六三　食舊德。貞。厲終吉。或從王事。无成。

象曰　食舊德。從上吉也。

九四　不克訟。復即命。渝安貞。吉。

1. 乎一作于　2. 雲上於天一作雲在天上　3. 沙一作沚
4. 以終吉也一作以吉終也　5. 寇一作戎　6. 酒上一有犒字
7. 窒一作咥　8. 掇一作惙

象曰　復卽命。渝安貞。不失也。

九五　訟。元吉。

象曰　訟元吉。以中正也。

上九　或錫之鞶[1]帶。終朝三褫[2]之。

象曰　以訟受服。亦不足敬也。

7.䷆ 坎下坤上

師　貞。丈人吉。无咎。

象曰　師。衆也。貞。正也。能以衆正。可以王矣。剛中而應。行險而順。以此毒天下。而民從之。吉又何咎矣。

象曰　地中有水。師。君子以容民畜衆。

初六　師出以律。否臧凶。

象曰　師出以律。失律凶也。

九二　在師中吉。无咎。王三錫[3]命。

象曰　在師中吉。承天寵[4]也。王三錫命。懷萬邦也。

六三　師或輿尸。凶。

象曰　師或輿尸。大无功也。

六四　師左次。无咎。

象曰　左次无咎。未失常也。

六五　田有禽[5]。利執言。无咎。長子帥師。弟子輿尸。貞凶。

象曰　長子帥師。以中行也。弟子輿尸。使不當也。

上六　大君有命。開國承家。小人勿用。

象曰　大君有命。以正功也。小人勿用。必亂邦也。

8.䷇ 坤下坎上

比　吉。原筮元永貞。无咎。不寧方來。後夫凶。

象曰　比。吉也。比。輔也。下順從也。原筮元永貞无咎。以剛中也。不寧方來。上下應也。後夫凶。其道窮也。

象曰　地上有水。比。先王以建萬國。親諸侯。

初六　有孚比之。无咎。有孚盈缶。終來有它[6]吉。

象曰　比之初六。有它吉也。

六二　比之自內。貞吉。

象曰　比之自內。不自失也。

1. 鞶一作槃　2. 褫一作拕　3. 錫一作賜　4. 寵一作龍
5. 禽一作擒　6. 它一作他

六三　比之匪人[1]。

象曰　比之匪人。不亦傷乎。

六四　外比之。貞吉。

象曰　外比於賢。以從上也。

九五　顯比。王用三驅[2]。失前禽。邑人不誡[3]。吉。

象曰　顯比之吉。位正中也。舍逆取順。失前禽也。邑人不誡。上使中也。

上六　比之无首。凶。

象曰　比之无首。无所終也。

9. ䷈ 乾下巽上

小畜　亨。密雲不雨。自我西郊。

象曰　小畜。柔得位而上下應之。曰小畜。健而巽。剛中而志行。乃亨。密雲不雨。尚往也。自我西郊。施未行也。

象曰　風行天上。小畜。君子以懿文德。

初九　復自道。何其咎。吉。

象曰　復自道。其義吉也。

九二　牽復。吉。

象曰　牽復在中。亦不自失也。

九三　輿說輻[4]。夫妻反目。

象曰　夫妻反目。不能正室也。

六四　有孚。血去惕出。无咎。

象曰　有孚惕出。上合志也。

九五　有孚攣[5]如。富以其鄰。

象曰　有孚攣如。不獨富也。

上九　既雨既處。尚德載[6]。婦貞厲。月幾[7]望。君子征凶。

象曰　既雨既處。德積載也。君子征凶。有所疑也。

10. ䷉ 兌下乾上

履　虎尾。不咥人。亨。

象曰　履。柔履剛也。說而應乎乾。是以履虎尾。不咥人。亨。剛中正。履帝位而不疚[8]。光明也。

象曰　上天下澤。履。君子以辯上下。定民志。

初九　素履往。无咎。

象曰　素履之往。獨行願也。

九二　履道坦坦。幽人貞吉。

象曰　幽人貞吉。中不自亂也。

六三　眇能視。跛能履。履虎尾。咥人凶。武人爲于大君。

1. 人下一有凶字　2. 驅一作毆　3. 誡一作戒　4. 輻一作輹

5. 攣一作戀　6. 載上一有積字　7. 幾一作近　8. 疚一作疾

象曰　眇能視。不足以有明也。跛能履。不足以與行也。咥人之凶。位不當也。武人爲于大君。志剛也。

九四　履虎尾。愬愬[1]終吉。

象曰　愬愬終吉。志行也。

九五　夬履。貞厲。

象曰　夬履貞厲。位正當也。

上九　視履考祥[2]。其旋元吉。

象曰　元吉在上。大有慶也。

11.☷☰ 乾下坤上

泰　小往大來。吉亨。

象曰　泰。小往大來吉亨。則是天地交而萬物通也。上下交而其志同也。內陽而外陰。內健而外順。內君子而外小人。君子道長。小人道消也。

象曰　天地交。泰。后以財[3]成天地之道。輔相天地之宜。以左右民。

初九　拔茅茹。以其彙[4]。征[5]吉。

象曰　拔茅征吉。志在外也。

九二　包[6]荒[7]。用馮河。不遐遺。朋亡。得尙于中行。

象曰　包荒得尙于中行。以光大也。

九三　无平不陂。无往不復。艱貞无咎。勿恤其孚。于食有福。

象曰[8]　无往不復。天地際也。

六四　翩翩[9]。不富以其鄰。不戒以孚。

象曰　翩翩不富。皆失實也。不戒以孚。中心願也。

六五　帝乙歸妹。以祉元吉。

象曰　以祉元吉。中以行願也。

上六　城復于隍。勿用師。自邑告命。貞吝。

象曰　城復于隍[10]。其命亂也。

12.☰☷ 坤下乾上

否　之匪人。不利君子貞。大往小來。

象曰　否之匪人。不利君子貞。大往小來。則是天地不交而萬物不通也。上下不交而天

1. 愬愬一作虩虩　2. 祥一作詳　3. 財一作裁　4. 彙一作胃亦作貴
5. 征一作往　6. 包一作苞　7. 荒一作巟　8. 象曰下一有無平不陂四字
9. 翩翩一作偏偏　10. 隍一作堭，或作湟

下无邦也。內陰而外陽。內柔而外剛。內小人而外君子。小人道長。君子道消也。

象曰　天地不交。否。君子以儉德辟難。不可榮以祿。

初六　拔茅茹。以其彙。貞吉。亨。

象曰　拔茅[1]貞吉。志在君也。

六二　包承。小人吉。大人否。亨。

象曰　大人否。亨。不亂羣也。

六三　包羞。

象曰　包羞。位不當也。

九四　有命无咎。疇[2]離祉。

象曰　有命无咎。志行也。

九五　休否。大人吉。其亡其亡。繫于[3]苞[4]桑。

象曰　大人之吉。位正當也。

上九　傾否。先否後喜。

象曰　否終則傾。何可長也。

13. ䷌ 離下乾上

同人　于野。亨。利涉大川。利君子貞。

彖曰　同人。柔得位得中而應乎乾。曰同人。同人曰。同人于野。亨。利涉大川。乾行也。文明以健。中正而應。君子正也。唯君子爲能通天下之志。

象曰　天與火。同人。君子以類族辨物。

初九　同人于門。无咎。

象曰　出門同人。又誰咎也。

六二　同人于宗。吝。

象曰　同人于宗。吝道也。

九三　伏戎于莽。升其高陵。三歲不興。

象曰　伏戎于莽。敵剛也。三歲不興。安行也。

九四　乘其墉[5]。弗克攻。吉。

象曰　乘其墉。義弗克也。其吉。則困而反則也。

九五　同人先號咷而後笑。大師克相遇。

象曰　同人之先。以中直也。大師相遇。言相克也。

上九　同人于郊。无悔。

象曰　同人于郊。志未得也。

14. ䷍ 乾下離上

1. 茅下一有茹字　2. 疇一作嚋字　3. 一無于字　4. 苞一作包
5. 墉一作庸

大有　元亨。

彖曰　大有。柔得尊位大中。而上下應之。曰大有。其德剛健而文明。應乎天而時行。是以元亨。

象曰　火在天上。大有。君子以遏惡揚善。順天休命。

初九　无交害。匪咎。艱則无咎。

象曰　大有初九。无交害也。

九二　大車[1]以載。有攸往。无咎。

象曰　大車以載。積中不敗也。

九三　公用亨于天子。小人弗克。

象曰　公用亨于天子。小人害也。

九四　匪其彭[2]。无咎。

象曰　匪其彭。无咎。明辯[3]晳[4]也[5]。

六五　厥孚交如。威如。吉。

象曰　厥孚交如。信以發志也。威如之吉。易而无備也。

上九　自天祐之。吉无不利。

象曰　大有上吉。自天祐也。

15. ䷎ 艮下坤上

謙[6]　亨。君子有終。

彖曰　謙亨。天道下濟而光明。地道卑而上行。天道虧[7]盈而益謙。地道變盈而流謙。鬼神害盈而福[8]謙。人道惡盈而好謙。謙尊而光。卑而不可踰。君子之終也。

象曰　地中有山。謙。君子以裒[9]多益寡。稱物平施。

初六　謙謙君子。用涉大川。吉。

象曰　謙謙君子。卑以自牧也。

六二　鳴謙。貞吉。

象曰　鳴謙貞吉。中心得也。

九三　勞謙君子。有終吉。

象曰　勞謙君子。萬民服也。

六四　无不利撝謙。

象曰　无不利撝謙。不違則也。

六五　不富以其鄰。利用侵[10]伐。无不利。

象曰　利用侵伐。征不服也。

1. 車一作輿　2. 彭一作旁,或作尪　3. 辯一作辨

4. 晳一作晢,或作晰,或作哲,或作遰,或作逝,或作折　5. 一無也字

6. 謙一作嗛　7. 虧一作毁　8. 福一作富　9. 裒一作襃,或作捊

10. 侵一作寖

上六　鳴謙。利用行師。征邑[1]國。

象曰　鳴謙。志未得也。可[2]用行師。征邑國也。

16. ䷏ 坤下震上

豫　利建侯行師。

彖曰　豫。剛應而志行。順以動。豫。豫順以動。故天地如之。而況建侯行師乎。天地以順動。故日月不過。而四時不忒[3]。聖人以順動。則刑罰淸而民服。豫之時義大矣哉。

象曰　雷出地奮。豫。先王以作樂崇德。殷[4]薦[5]之上帝。以配祖考。

初六　鳴豫。凶。

象曰　初六鳴豫。志窮凶也。

六二　介[6]于石。不終日。貞吉。

象曰　不終日貞吉。以中正也。

六三　盱[7]豫[8]悔。遲[9]有悔。

象曰　盱豫有悔。位不當也。

九四　由[10]豫。大有得。勿疑。朋盍簪[11]。

象曰　由豫大有得。志大行也。

六五　貞疾。恆不死。

象曰　六五。貞疾。乘剛也。恆不死。中未亡也。

上六　冥豫。成有渝。无咎。

象曰　冥豫在上。何可長也。

17. ䷐ 震下兌上

隨　元亨利貞。无咎。

彖曰　隨。剛來而下柔。動而說。隨。大亨[12]貞无咎。而天下隨時[13]。隨時之[14]義大矣哉。

象曰　澤中有雷。隨。君子以嚮[15]晦入宴息。

初九　官[16]有渝。貞吉。出門交有功。

象曰　官有渝。從正吉也。出門交有功。不失也。

六二　係小子。失丈夫。

---

1. 一無邑字　2. 可一作利　3. 忒一作貸　4. 殷一作隱

5. 薦一作[illegible],或作廌　6. 介一作砎,或作扴　7. 盱一作紆,或作汙

8. 豫下一有有字　9. 遲一作遟　10. 由一作猶　11. 簪一作貸,或作撍,或作臧,或作宗,或作戠　12. 亨下一有利字　13. 時一作之

14. 時之一作之時　15. 嚮一作向,或作鄉　16. 官一作館

象曰　係小子。弗兼與也。

六三　係丈夫。失小子。隨有求得。利居貞。

象曰　係丈夫。志舍下也。

九四　隨有獲。貞凶。有孚在道以明。何咎。

象曰　隨有獲。其義凶也。有孚在道。明功也。

九五　孚于嘉。吉。

象曰　孚于嘉吉。位正中[1]也。

上六　拘係之。乃從維之。王用亨于西山。

象曰　拘係之。上窮也。

18.䷑ 巽下艮上

蠱　元亨。利涉大川。先甲三日。後甲三日。

彖曰　蠱。剛上而柔下。巽而止。蠱。蠱元亨而天下治也。利涉大川。往有事也。先甲三日。後甲三日。終則有始。天行也。

象曰　山下有風。蠱。君子以振民育[2]德。

初六　幹父之蠱。有子。考无咎。厲終吉。

象曰　幹父之蠱。意承考也。

九二　幹母之蠱。不可貞。

象曰　幹母之蠱。得中道也。

九三　幹父之蠱。小有悔。无大咎。

象曰　幹父之蠱。終无咎也。

六四　裕父之蠱。往見吝。

象曰　裕父之蠱。往未得也。

六五　幹父之蠱。用譽。

象曰　幹父[3]用譽。承以德也。

上九　不事王侯。高尚其事。

象曰　不事王侯。志可則也。

19.䷒ 兌下坤上

臨　元亨利貞。至于八月有凶。

彖曰　臨。剛浸而長。說而順。剛中而應。大亨以正。天之道也。至于八月有凶。消不久也。

象曰　澤上有地。臨。君子以教思无窮。容保民无疆。

初九　咸臨貞吉。

象曰　咸臨貞吉。志行正也。

九二　咸臨吉。无不利。

1. 正中一作中正　2. 育一作毓　3. 父下一有之蠱二字

象曰　咸臨吉。无不利。未順命也。

六三　甘臨。无攸利。旣憂之。无咎。

象曰　甘臨。位不當也。旣憂之。咎不長也。

六四　至臨。无咎。

象曰　至臨无咎。位當[1]也。

六五　知臨。大君之宜。吉。

象曰　大君之宜。行中之謂也。

上六　敦臨。吉。无咎。

象曰　敦臨之吉。志在內也。

20. ䷓ 坤下巽上

觀　盥而不[2]薦[3]。有孚顒若。

象曰　大觀在上。順而巽。中正以觀天下。觀。盥而不薦。有孚顒若。下觀而化也。觀天之神道[4]。而四時不忒。聖人以[5]神道設教。而天下服矣。

象曰　風行地上。觀。先王以省方觀民設教。

初六　童觀。小人无咎。君子吝。

象曰　初六童觀。小人道也。

六二　闚[6]觀。利女貞。

象曰　闚觀女[7]貞。亦可醜也。

六三　觀我生進退。

象曰　觀我生進退。未失道也。

六四　觀國之光。利用賓于王。

象曰　觀國之光。尚賓也。

九五　觀我生。君子无咎。

象曰　觀我生。觀民也。

上九　觀其生。君子无咎。

象曰　觀其生。志未平也。

21. ䷔ 震下離上

噬嗑　亨。利用獄。

象曰　頤中有物。曰噬嗑。噬嗑而亨。剛柔分。動而明。雷電合而章。柔得中而上行。雖不當位。利用獄也。

象曰　雷電噬嗑。先王以明罰勑[8]法。

初九　屨校[9]滅趾[10]。无咎。

象曰　屨校滅趾。不行也。

六二　噬膚滅鼻。无咎。

1. 位當或作當位　2. 不一作觀　3. 薦一作荐　4. 道下一有日月不過四字　5. 一無以字　6. 闚一作窺　7. 女上一有利字　8. 勑一作敕　9. 校一作挍　10. 趾一作止

象曰　噬膚滅鼻。乘剛也。

六三　噬腊肉。遇毒。小吝。无咎。

象曰　遇毒。位不當也。

九四　噬乾胏[1]。得金矢。利艱貞[2]。吉。

象曰　利艱貞吉。未光[3]也。

六五　噬乾肉。得黃金。貞厲。无咎。

象曰　貞厲无咎。得當也。

上九　何[4]校滅耳。凶。

象曰　何校滅耳。聰不明也[5]。

22. ䷕ 離下艮上

賁　亨。小利[6]有攸往。

彖曰　賁亨。柔來而文剛。故亨。分剛上而文柔。故小利有攸往。天文也。文明以止。人文也。觀乎天文。以察時變。觀乎人文。以化成天下。

象曰　山下有火。賁。君子以明[7]庶政。无敢折獄。

初九　賁其趾[8]。舍車[9]而徒。

象曰　舍車而徒。義弗乘也。

六二　賁其須。

象曰　賁其須。與上興也。

九三　賁如濡如。永貞吉。

象曰　永貞之吉。終莫之陵也。

六四　賁如皤[10]如。白馬翰如。匪寇婚媾。

象曰　六四。當位疑也。匪寇婚媾。終无尤也。

六五　賁[11]于丘園。束帛戔戔[12]。吝。終吉。

象曰　六五之吉。有喜也。

上九　白賁。无咎。

象曰　白賁无咎。上得志也。

23. ䷖ 坤下艮上

剝　不利有攸往。

彖曰　剝。剝也。柔變剛也。不利有攸往。小人長也。順而止之。觀象也。君子尚消息盈虛。天行也。

象曰　山附於地。剝。上以厚下

1. 胏一作脯　2. 貞下一有大字　3. 光下一有大字　4. 何一作荷
5. 一無也字　6. 利下一有貞字　7. 明一作命　8. 趾一作止
9. 車一作輿　10. 皤一作燔，或作波　11. 賁一作世　12. 戔戔一作殘殘

安宅。

初六　剝牀以足。蔑[1]貞凶。

象曰　剝牀以足。以滅下也。

六二　剝牀以辨。蔑貞凶。

象曰　剝牀以辨。未有與也。

六三　剝之[2]无咎。

象曰　剝之无咎。失上下也。

六四　剝牀以膚[3]。凶。

象曰　剝牀以膚。切近災也。

六五　貫魚。以宮人寵。无不利。

象曰　以宮人寵。終无尤也。

上九　碩果不食。君子得輿[4]。小人剝廬。

象曰　君子得輿。民所載也。小人剝廬。終不可用也。

24 ䷗ 震下坤上

復　亨。出入无疾。朋[5]來无咎。反復[6]其道。七日來復。利有攸往。

象曰　復亨。剛反。動而以順行。是以出入无疾。朋來无咎。反復其道。七日來復。天行也。利有攸往。剛長也。復其見天地之心乎。

象曰　雷在地中。復。先王以至日閉關。商旅不行。后不省方。

初九　不遠復。无祗[7]悔。元吉。

象曰　不遠之復。以脩身也。

六二　休復。吉。

象曰　休復之吉。以下仁也。

六三　頻[8]復。厲。无咎。

象曰　頻復之厲。義无咎也。

六四　中行獨復。

象曰　中行獨復。以從道也。

六五　敦復。无悔。

象曰　敦復无悔。中以自考也。

上六　迷復。凶。有災[9]眚。用行師。終有大敗。以其國君凶。至于十年不克征。

象曰　迷復之凶。反君道也。

25. ䷘ 震下乾上

无妄　元亨利貞。其匪正有眚。不利有攸往。

象曰　无妄。剛自外來。而爲主於內。動而健。剛中而應。大亨

1. 蔑一作滅　2. 一無之字　3. 膚一作臚　4. 得輿一作德輿，或作德車　5. 朋一作崩　6. 復一作覆　7. 祗一作祇，或作禔，或作敍　8. 頻一作嚬，或作顰　9. 災一作灾，或作裁

以正。天之命也。其匪正有眚。不利有攸往。无妄之往。何之矣。天命不祐[1]。行矣哉。

象曰　天下雷行[2]。物與无妄。先王以茂對時育萬物。

初九　无妄。往吉。

象曰　无妄之往。得志也。

六二　不耕穫[3]。不菑畬。則利有攸往。

象曰　不耕穫[4]。未富也。

六三　无妄之災。或繫之牛。行人之得。邑人之災。

象曰　行人得牛。邑人災也。

九四　可貞。无咎。

象曰　可貞无咎。固有之也。

九五　无妄之疾。勿藥有喜。

象曰　无妄之藥。不可試也。

上九　无妄。行有眚。无攸利。

象曰　无妄之行。窮之災也。

26. ䷙ 乾下艮上

大畜　利貞。不家食。吉。利涉大川。

彖曰　大畜。剛健篤實輝[5]光。日新其德。剛上而尙賢。能止健。大正也。不家食吉。養賢也。利涉大川。應乎天也。

象曰　天在山中。大畜。君子以多識[6]前言往行。以畜其德。

初九　有厲。利已[7]。

象曰　有厲利已。不犯災也。

九二　輿[8]說輹[9]。

象曰　輿說輹。中无尤也。

九三　良馬逐[10]。利艱貞。曰[11]閑輿衞。利有攸往。

象曰　利有攸往。上合志也。

六四　童牛之牿[12]。元吉。

象曰　六四元吉。有喜也。

六五　豶豕之牙。吉。

象曰　六五之吉。有慶也。

上九　何天之衢。亨。

象曰　何天之衢。道大行也。

27. ䷚ 震下艮上

1. 祐一作佑，或作右　2. 行一作往　3. 穫上一有而字　4. 穫上一有而字　5. 輝一作煇　6. 識一作志　7. 已一作巳　8. 輿一作轝　9. 輹一作輻　10. 逐一作逐逐　11. 曰一作日　12. 牿一作告

頤　貞吉。觀頤。自求口實[1]。

彖曰　頤。貞吉。養正則吉也。觀頤。觀其所養也。自求口實。觀其自養也。天地養萬物。聖人養賢以及萬民。頤之時大矣哉。

象曰　山下有雷。頤。君子以慎言語。節飲食。

初九　舍爾靈龜。觀我朵頤。凶。

象曰　觀我朵[2]頤。亦不足貴也。

六二　顛頤。拂[3]經于丘。頤征凶。

象曰　六二征凶。行失類也。

六三　拂頤。貞凶。十年勿用。无攸利。

象曰　十年勿用。道大悖也。

六四　顛頤。吉。虎視眈眈。其欲逐逐[4]。无咎。

象曰　顛頤之吉。上施光也。

六五　拂經。居貞吉。不可涉大川。

象曰　居貞之吉。順以從上也。

上九　由頤。厲吉。利涉大川。

象曰　由頤厲吉。大有慶也。

28. ䷛ 巽下兌上

大過、棟撓[5]。利有攸往。亨。

彖曰　大過。大者過也。棟撓。本末弱也。剛過而中。巽而說行。利有攸往。乃亨。大過之時大矣哉。

象曰　澤滅木。大過。君子以獨立不懼。遯[6]世无悶。

初六　藉用白茅。无咎。

象曰　藉用白茅。柔在下也。

九二　枯楊生稊[7]。老夫得其女妻。无不利。

象曰　老夫女妻。過以相與也。

九三　棟橈。凶。

象曰　棟橈之凶。不可以有輔也。

九四　棟隆。吉。有它吝。

象曰　棟隆之吉。不橈乎下也。

九五　枯楊生華。老婦得其士夫。无咎无譽。

象曰　枯楊生華。何可久也。老婦士夫。亦可醜也。

上六　過涉滅頂。凶。无咎。

象曰　過涉之凶。不可咎也。

29. ䷜ 坎下坎上

1. 貲一作食　2. 朵一作揣　3. 拂一作弗　4. 逐逐一作攸攸，或作悠悠，或作跾　5. 撓一作橈　6. 遯一作遁　7. 稊一作荑

習坎[1]。有孚。維心亨。行有尙。

象曰　習坎。重險也。水流而不盈。行險而不失其信。維心亨。乃以剛中也。行有尙。往有功也。天險不可升也。地險山川丘陵也。王公設險以守其國。險之時用大矣哉。

象曰　水洊[2]至。習坎。君子以常德行。習教事。

初六　習坎。入于坎窞。凶。

象曰　習坎入坎。失道凶也

九二　坎有險。求小得

象曰　求小得。未出中也。

六三　來之坎坎。險[3]且枕[4]。入于坎窞。勿用。

象曰　來之坎坎。終无功也。

六四　樽酒簋貳。用缶。納約自牖[5]。終无咎。

象曰　樽酒簋貳[6]。剛柔際也。

九五　坎不盈。祗[7]既平。无咎。

象曰　坎不盈。中未大[8]也。

上六　係用徽纆。寘[9]于叢棘。三歲不得。凶。

象曰　上六失道。凶三歲也。

30.䷝ 離下離上

離　利貞。亨。畜牝牛。吉。

彖曰　離。麗也。日月麗乎天。百穀草木麗乎土[10]。重明以麗乎正。乃化成天下。柔麗乎中正。故亨。是以畜牝牛吉也。

象曰　明兩作離。大人以繼明照于四方。

初九　履錯然。敬之。无咎。

象曰　履錯之敬。以辟咎也。

六二　黃離。元吉。

象曰　黃離元吉。得中道也。

九三　日昃[11]之離。不鼓[12]缶而歌。則大耋[13]之嗟[14]。凶[15]。

象曰　日昃之離。何可久也。

九四　突如其來如。焚如。死如。

1. 坎一作埳，或作欿　2. 洊一作瀳，或作荐　3. 險一作檢
4. 枕一作玷，或作沈　5. 牖一作誘　6. 一無貳字　7. 祗一作祇，或作禔　8. 大上一有光字　9. 寘一作示，或作湜，或作寔，作或置
10. 土一作地　11. 昃一作吳，或作仄　12. 鼓一作擊　13. 耋一作耊，或作絰，或作咥　14. 嗟一作差　15. 一無凶字

棄[1]如。

象曰　突如其來如。无所容也。

六五　出涕沱[2]若。戚[3]嗟若。吉。

象曰　六五之吉。離[4]王公也。

上九　王用出征。有嘉。折首。獲匪其醜。无咎。

象曰　王用出征。以正邦也。

II　下　經

31 ䷞ 艮下兌上

咸　亨。利貞。取[5]女吉。

象曰　咸。感也。柔上而剛下。二氣感應以相與。止而說。男下女。是以亨利貞取女吉也。天地感而萬物化生。聖人感人心而天下和平。觀其所感。而天地萬物之情可見矣。

象曰　山上有澤。咸。君子以虛受人。

初六　咸其拇[6]。

象曰　咸其拇。志在外也。

六二　咸其腓[7]。凶。居吉。

象曰　雖凶居吉。順不害也。

九三　咸其股。執其隨。往吝。

象曰　咸其股。亦不處也。志在隨人。所執下也。

九四　貞吉悔亡。憧憧[8]往來。朋從爾思。

象曰　貞吉悔亡。未感害也。憧憧往來。未光大也。

九五　咸其脢。无悔。

象曰　咸其脢。志末也。

上六　咸其輔頰[9]舌。

象曰　咸其輔頰舌。滕[10]口說也。

32 ䷟ 巽下震上

恆　亨。无咎。利貞。利有攸往。

象曰　恆。久也。剛上而柔下。雷風相與。巽而動。剛柔皆應。恆。恆亨无咎。利貞。久於其道也。天地之道。恆久而不已也。利有攸往。終則有始也。日月得天而能久照。四時變化而能久成。聖人久於其道。而天下化成。觀其所恆。而天地萬物之情可見矣。

1. 棄一作弃　2. 沱一作池，或作沲　3. 戚一作嘁　4. 離一作麗

5. 取一作娶　6. 拇一作踇，或作母　7. 腓一作肥　8. 憧憧一作憧憧

9. 輔一作酺，頰一作俠　10. 滕一作乘，或作媵

象曰　雷風恆。君子以立不易方。

初六　浚[1]恆貞凶。无攸利。

象曰　浚恆之凶。始求深也。

九二　悔亡。

象曰　九二悔亡。能久中也。

九三　不恆其德。或[2]承之羞。貞吝。

象曰　不恆其德。无所容也。

九四　田无禽。

象曰　久非其位。安得禽也。

六五　恆其德貞。婦人吉。夫子凶。

象曰　婦人貞吉。從一而終也。夫子制義。從婦凶也。

上六　振[3]恆凶。

象曰　振恆在上。大无功也。

33 ䷠ 艮下乾上

遯　亨。小利貞。

彖曰　遯亨。遯而亨也。剛當位而應。與時行也。小利貞。浸而長也。遯之時義大矣哉。

象曰　天下有山。遯。君子以遠小人。不惡而嚴。

初六　遯尾厲。勿用有攸往。

象曰　遯尾之厲。不往何災也。

六二　執之用黃牛之革。莫之勝說。

象曰　執用黃牛。固志也。

九三　係[4]遯。有疾厲。畜臣妾吉。

象曰　係遯之厲。有疾憊[5]也。畜臣妾吉。不可大事也。

九四　好遯。君子吉。小人否。

象曰　君子好遯。小人否也。

九五　嘉遯貞吉。

象曰　嘉遯貞吉。以正志也。

上九　肥遯无不利。

象曰　肥遯无不利。无所疑也。

34 ䷡ 乾下震上

大壯　利貞。

彖曰　大壯。大者壯也。剛以動。故壯。大壯利貞。大者正也。正大而天地之情可見矣。

象曰　雷在天上。大壯。君子以非禮弗履。

初九　壯于趾。征凶有孚。

1. 浚一作濬　2. 或一作咸　3. 振一作震　4. 係一作繫
5. 憊一作斃，或作備

象曰　壯于趾。其孚窮也。

九二　貞吉。

象曰　九二貞吉。以中也。

九三　小人用壯。君子用罔。貞厲。羝羊觸藩。羸[1]其角。

象曰　小人用壯。君子罔[2]也。

九四　貞吉。悔亡。藩決不羸。壯于大輿之輹[3]。

象曰　藩決不羸。尚往也。

六五　喪羊于易。无悔。

象曰　喪羊于易。位不當也。

上六　羝羊觸藩。不能退。不能遂。无攸利。艱則吉。

象曰　不能退。不能遂。不詳[4]也。艱則吉。咎不長也。

35 ䷢ 坤下離上

晉[5]　康侯用錫馬蕃庶。晝日三接。

彖曰　晉。進也。明出地上。順而麗乎大明。柔進而上行。是以康侯用錫馬蕃庶。晝日三接也。

象曰　明出地上。晉。君子以自昭明德。

初六　晉如摧如。貞吉。罔孚。裕无咎。

象曰　晉如摧如。獨行正也。裕无咎。未受命也。

六二　晉如愁如。貞吉。受茲介福。于其王母。

象曰　受茲介福。以中正也。

六三　衆允悔亡。

象曰　衆允之志。上行也。

九四　晉如鼫[6]鼠。貞厲。

象曰　鼫鼠貞厲。位不當也。

六五　悔亡。失[7]得勿恤。往吉无不利。

象曰　失得勿恤。往有慶也。

上九　晉其角。維用伐邑。厲吉无咎。貞吝。

象曰　維用伐邑。道未光也。

36 ䷣ 離下坤上

明夷　利艱貞。

彖曰　明入地中。明夷。內文明而外柔順。以蒙大難。文王以[8]之。利艱貞。晦其明也。內難而

1. 羸一作縲，或作纍，或作累，或作虆　2. 罔上一有用字　3. 輹一作輻　4. 詳一作祥
5. 晉一作齊　6. 鼫一作碩　7. 失一作矢　8. 以一作似，下同

能正其志。箕子以之。

象曰　明入地中。明夷。君子以莅衆。用晦而明。

初九　明夷于飛。垂其翼。君子于行。三日不食。有攸往。主人有言。

象曰　君子于行。義不食也。

六二　明夷。夷[1]于左股[2]。用拯[3]馬壯吉。

象曰　六二之吉。順以則也。

九三　明夷于南狩[4]。得其大首。不可疾貞。

象曰　南狩之志。乃得[5]大也。

六四　入于左腹。獲明夷之心。于出門庭。

象曰　入于左腹。獲心意也[6]。

六五　箕子[7]之明夷。利貞。

象曰　箕子之貞。明不可息也。

上六　不明晦。初登于天。後入于地。

象曰　初登于天。照四國也。後入于地。失則也。

37 ䷤ 離下巽上

家人　利女貞。

彖曰　家人。女正位乎內。男正位乎外。男女正。天地之大義也。家人有嚴君焉。父母之謂也。父父。子子。兄兄。弟弟。夫夫。婦婦。而家道正。正家而天下定矣。

象曰　風自火出。家人。君子以言有物。而行有恆。

初九　閑有家。悔亡。

象曰　閑有家。志未變也[8]。

六二　无攸遂。在中饋。貞吉。

象曰　六二之吉。順以巽也。

九三　家人嗃嗃[9]。悔厲吉。婦子嘻嘻[10]。終吝。

象曰　家人嗃嗃。未失也。婦子嘻嘻。失家節也。

六四　富家大吉。

象曰　富家大吉。順在位也。

九五　王假有家。勿恤吉。

象曰　王假有家。交相愛也。

上九　有孚威如。終吉。

象曰　威如之吉。反身之謂也。

1. 夷一作睇，或作眱　2. 左股一作右槃　3. 拯一作抍　4. 狩一作守　5. 得大一作大得　6. 也一作者　7. 箕一作其，箕子一作荄滋　8. 也上一有之字　9. 嗃嗃一作確確，或作熇熇　10. 嘻嘻一作嬉嬉，或作喜喜

38 ䷥ 兌下離上

睽　小事吉。

象曰　睽。火動而上。澤動而下。二女同居。其志不同行。說而麗乎明。柔進而上行。得中而應乎剛。是以小事吉。天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉。

象曰　上火下澤。睽。君子以同而異。

初九　悔亡。喪馬勿逐自復。見惡人。无咎。

象曰　見惡人。以辟咎也。

九二　遇主于巷。无咎。

象曰　遇主于巷。未失道也。

六三　見輿曳。其牛掣[1]。其人天且劓[2]。无初有終。

象曰　見輿曳。位不當也。无初有終。遇剛也。

九四　睽孤。遇元夫。交孚。厲无咎。

象曰　交孚无咎。志行也。

六五　悔亡。厥宗噬膚。往何咎。

象曰　厥宗噬膚。往有慶也。

上九　睽孤。見豕負塗。載鬼一車。先張之弧。後說之弧[3]。匪寇婚媾。往遇雨則吉。

象曰　遇雨之吉。羣疑亡也。

39 ䷦ 艮下坎上

蹇　利[4]西南。不利東北。利見大人。貞吉。

象曰　蹇。難也。險在前也。見險而能止。知矣哉。蹇利西南。往得中也。不利東北。其道窮也。利見大人。往有功也。當位貞吉。以正邦[5]也。蹇之時用大矣哉。

象曰　山上有水。蹇。君子以反身修德。

初六　往蹇來譽。

象曰　往蹇來譽。宜待[6]也。

六二　王臣蹇蹇。匪躬之故。

象曰　王臣蹇蹇。終无尤也。

九三　往蹇來反。

象曰　往蹇來反。內喜之也。

1. 掣一作犎，或作挈，或作犄，或作觢　　2. 劓一作臲　　3. 弧一作壺

4. 利下一有也字　　5. 邦一作國　　6. 待一作時，一作待時

六四　往蹇來連。

象曰　往蹇來連。當位實也。

九五　大蹇朋來。

象曰　大蹇朋來。以中節也。

上六　往蹇來碩。吉。利見大人。

象曰　往蹇來碩。志在內也。利見大人。以從貴也。

40 ䷧ 坎下震上

解　利西南。无所往。其來復吉。有攸往。夙吉。

彖曰　解。險以動。動而免乎險。解。解利西南。往得衆也。其來復吉。乃得中也。有攸往夙吉。往有功也。天地解而雷雨作。雷雨作而百果草木皆甲圻[1]。解之時大矣哉。

象曰　雷雨作。解。君子以赦過宥[2]罪。

初六　无咎。

象曰　剛柔之際。義无咎也。

九二　田獲三狐。得黃矢。貞吉。

象曰　九二貞吉。得中道也。

六三　負且乘。致寇至。貞吝。

象曰　負且乘。亦可醜也。自我致戎[3]。又誰咎也。

九四　解而拇[4]。朋至斯孚。

象曰　解而拇。未當位也。

六五　君子維有解。吉。有孚于小人。

象曰　君子有解。小人退也。

上六　公用射隼于高墉之上。獲之无不利。

象曰　公用射隼。以解悖也。

41 ䷨ 兌下艮上

損　有孚。元吉。无咎可貞。利有攸往。曷之用。二簋[5]可用享。

彖曰　損。損下益上。其道上行。損而有孚。元吉。无咎可貞。利有攸往。曷之用。二簋可用享。二簋應有時。損剛益柔有時。損益盈虛。與時偕行。

象曰　山下有澤。損。君子以懲[6]忿窒[7]欲[8]。

初九　巳事遄往。无咎。酌損之。

1. 圻一作坼，或作拆，或作宅　2. 宥一作尤　3. 戎一作寇

4. 拇一作母　5. 簋一作軌　6. 懲一作徵，或作澄

7. 窒一作懫，或作恎，或作咨　8. 欲一作浴

象曰　已[1]事遄[2]往。尙合志也。

九二　利貞。征[3]凶。弗損益之。

象曰　九二利貞。中以爲志也。

六三　三人行。則損一人。一人行。則得其友。

象曰　一人行。三則疑也。

六四　損其疾。使遄有喜。无咎。

象曰　損其疾。亦可喜也。

六五　或益之十朋之龜。弗克違。元吉。

象曰　六五元吉。自上祐[4]也。

上九　弗損益之。无咎。貞吉。利有攸往。得臣无家。

象曰　弗損益之。大得志也。

42 ䷩ 震下巽上

益　利有攸往。利涉大川。

象曰　益。損上益下。民說无疆。自上下下。其道大光。利有攸往。中正有慶。利涉大川。木道乃行。益動而巽。日進无疆。天施地生。其益无方。凡益之道。與時偕行。

象曰　風雷。益。君子以見善則遷。有過則改。

初九　利用爲大作。元吉无咎。

象曰　元吉无咎。下不厚事也。

六二　或益之十朋之龜。弗克違。永貞吉。王用享于帝吉。

象曰　或益之。自外來也。

六三　益之用凶事。无咎。有孚中行。告公用圭[5]。

象曰　益用凶事。固有之也。

六四　中行。告公從。利用爲依遷國。

象曰　告公從。以益志也。

九五　有孚惠心。勿問元吉。有孚惠我德。

象曰　有孚惠心。勿問之矣。惠我德。大得志也。

上九　莫益之。或擊之。立心勿恆。凶。

象曰　莫益之。偏[6]辭也。或擊之。自外來也。

43 ䷪ 乾下兌上

夬　揚于王庭。孚號有厲。告自邑。不利即戎。利有攸往。

1. 已一作以，或作祀　2. 遄一作顓　3. 征一作往　4. 祐一作佑
5. 圭上一有桓字　6. 偏一作徧

彖曰　夬。決也。剛決柔也。健而說。決而和。揚于王庭。柔乘五剛也。孚號有厲。其危乃光也。告自邑。不利卽戎。所尙乃窮也。利有攸往。剛長乃終也。

象曰　澤上於天。夬。君子以施祿及下。居德則忌。

初九　壯于前趾[1]。往不勝爲咎。

象曰　不勝而往。咎也。

九二　惕[2]號。莫夜有戎。勿恤。

象曰　有戎勿恤。得中道也。

九三　壯于頄[3]。有凶。君子夬夬。獨行遇雨。若濡有慍。无咎。

象曰　君子夬夬。終无咎也。

九四　臀无膚。其行次[4]且[5]。牽羊悔亡。聞言不信。

象曰　其行次且。位不當也。聞言不信。聰不明也。

九五　莧[6]陸[7]夬夬。中行无咎。

象曰　中行无咎。中未光也。

上六　无號。終有凶。

象曰　无號之凶。終不可長也。

44 ䷫ 巽下乾上

姤[8]　女壯。勿用取[9]女。

彖[10]曰　姤。遇也。柔遇剛也。勿用取女。不可與長也。天地相遇。品物咸章也。剛遇中正。天下大行也。姤之時義大矣哉。

象曰　天下有風。姤。后以施命誥[11]四方。

初六　繫于金柅[12]。貞吉。有攸往。見凶。羸豕孚蹢[13]躅[14]。

象曰　繫于金柅。柔道牽也。

九二　包[15]有魚。无咎。不利賓。

象曰　包有魚。義不及賓也。

九三　臀无膚。其行次且。厲。无大咎。

象曰　其行次且。行未牽也。

九四　包无魚。起凶。

象曰　无魚之凶。遠民也。

九五　以杞包[16]瓜。含章。有隕自天。

1. 趾一作止　2. 惕一作錫　3. 頄一作頯，或作仇　4. 次一作趑，或作跌，或作趀　5. 且一作趄，或作跙　6. 莧一作莞　7. 陸一作睦　8. 姤一作遘　9. 取一作娶　10. 彖一作象　11. 誥一作話　12. 柅一作抳，或作鑈，或作尼　13. 蹢一作躑，或作蹄　14. 躅一作躍，或作蹠　15. 包一作庖，或作胞　16. 包一作苞

象曰　九五含章。中正也。有隕自天。志不舍命也。

上九　姤其角。吝。无咎。

象曰　姤其角。上窮吝也。

45 ䷬ 坤下兌上

萃　亨[1]。王假有廟。利見大人。亨。利貞。用大牲吉。利有攸往。

彖曰　萃。聚也。順以說。剛中而應。故聚也[2]。王假有廟。致孝享也。利見大人亨。聚[3]以正也。用大牲吉。利有攸往。順天命也。觀其所聚。而天地萬物之情可見矣。

象曰　澤上於地。萃。君子以除[4]戎器。戒不虞。

初六　有孚不終。乃亂乃萃。若號一握[5]爲笑。勿恤。往无咎。

象曰　乃亂乃萃。其志亂也。

六二　引吉无咎。孚乃利用禴。[6]

象曰　引吉无咎。中未變也。

六三　萃如嗟如。无攸利。往无咎。小吝。

象曰　往无咎。上巽也。

九四　大吉无咎。

象曰　大吉无咎。位不當也。

九五　萃有位。无咎匪孚。元永貞。悔亡。

象曰　萃有位。志[7]未光也。

上六　齎咨涕洟。无咎。

象曰　齎咨涕洟。未安上也。

46 ䷭ 巽下坤上

升[8]　元亨。用[9]見大人。勿恤。南征吉。

彖[10]曰　柔以時升。巽而順。剛中而應。是以大亨。用見大人。勿恤。有慶也。南征吉。志行也。

象曰　地中生木。升。君子以順[11]德[12]。積小以[13]高大。

初六　允升大吉[14]。

象曰　允升大吉。上合志也。

九二　孚乃利用禴。无咎。

象曰　九二之孚。有喜也。

九三　升虛邑。

象曰　升虛邑。无所疑也。

1. 一無亨字　2. 一無也字　3. 聚一作取　4. 除一作儲，或作治，或作慮
5. 握一作渥　6. 禴一作躍，或作爚　7. 一無志字
8. 升一作昇　9. 用一作利　10. 彖一作彖　11. 順一作愼
12. 德一作得　13. 以下一有成字　14. 吉下一有也字

六四　王用亨于岐山。吉。无咎。

象曰　王用亨于岐山。順事也。

六五　貞吉升階。

象曰　貞吉升階。大得志也。

上六　冥升。利于不息之貞。

象曰　冥升在上。消不富也。

47 ䷮ 坎下兌上

困　亨。貞大人吉。无咎。有言不信。

象曰　困。剛揜[1]也。險以說。困而不失其所亨。其唯君子乎。貞大人吉。以剛中也。有言不信。尙口乃窮也。

象曰　澤无水。困。君子以致命遂志。

初六　臀困于株木。入于幽谷。三歲不覿。

象曰　入于幽谷。幽[2]不明也。

九二　困于酒食。朱紱方來。利用享[3]祀。征凶无咎。

象曰　困于酒食。中有慶也。

六三　困于石。據于蒺蔾。入于其宮。不見其妻。凶。

象曰　據[4]于蒺蔾。乘剛也。入于其宮。不見其妻。不祥也。

九四　來徐徐[5]。困于金車[6]。吝。有終。

象曰　來徐徐。志在下也。雖不當位。有與也。

九五　劓刖[7]。困于赤紱。乃徐有說。利用祭[8]祀。

象曰　劓刖。志未得也。乃徐有說。以中直也。利用祭祀。受福也。

上六　困于葛藟[9]。于臲[10]卼[11]。曰動悔有悔。征吉。

象曰　困于葛藟。未當也。動悔有悔。吉行也。

48 ䷯ 巽下坎上

井　改邑不改井。无喪无得。往來井井。汔至亦未繘井。羸[12]其瓶。凶。

1. 揜一作掩，或作弇　2. 一無幽字　3. 享一作亨　4. 據一作[illegible]

5. 徐徐一作荼荼，或作余余　6. 車一作輿　7. 劓刖一作臲鼿，或作劓劊

8. 祭一作享　9. 藟一作蘽　10. 臲一作劓　11. 卼一作䡇，或作杌

12. 羸一作累

彖曰　巽乎水而上水。井。井養而不窮也。改邑不改井。乃以剛中也。汔至亦[1]未繘井。未有功也。羸其瓶。是以凶也。

象曰　木上有水。井。君子以勞民勸相。

初六　井泥不食。舊井无禽。

象曰　井泥不食。下也。舊井无禽。時舍也。

九二　井谷射[2]鮒。甕敝漏。

象曰　井谷射鮒。无與也。

九三　井渫不食。爲我心惻。可用汲。王明。並受其福。

象曰　井渫不食。行[3]惻也。求王明。受福也。

六四　井甃无咎。

象曰　井甃无咎。脩[4]井也。

九五　井洌[5]。寒泉食。

象曰　寒泉之食。中正也。

上六　井收[6]勿[7]幕。有孚元吉。

象曰　元吉在上。大成也。

49 ䷰ 離下兌上

革　巳日乃孚。元亨。利貞。悔亡。

彖曰　革。水火相息。二女同居。其志不相得。曰革。巳日乃孚。革而信之[8]。文明以說。大亨以正。革而當。其悔乃亡。天地革而四時成。湯武革命。順乎天而應乎人。革之時大矣哉。

象曰　澤中有火。革。君子以治厤明時。

初九　鞏用黃牛之革。

象曰　鞏用黃牛。不可以有爲也。

六二　巳日乃革之。征吉无咎。

象曰　巳日革之。行有嘉也。

九三　征凶貞厲。革言三就。有孚。

象曰　革言三就。又何之矣。

九四　悔亡有孚。改命吉。

象曰　改命之吉。信志也。

九五　大人虎變。未占有孚。

象曰　大人虎變。其文炳也。

上六　君子豹變。小人革面。征凶。居貞吉。

1. 一無亦字　2. 射一作耶　3. 行上一有其字　4. 脩一作修　5. 洌一作冽　6. 收一作甃　7. 勿一作网　8. 一無之字

象曰 君子豹變。其文蔚也。小人革面。順以從君也。

50 ䷱ 巽下離上

鼎 元吉。亨。

象曰 鼎。象也。以木巽火。亨[1]飪也。聖人亨以享上帝。而大亨以養聖賢。巽而耳目聰明。柔進而上行。得中而應乎剛。是以元亨。

象曰 木上有火。鼎。君子以正位凝[2]命。

初六 鼎顛趾。利出否。得妾以其子。无咎。

象曰 鼎顛趾。未悖也。利出否。以從貴也。

九二 鼎有實。我仇有疾。不我能卽。[3]吉。

象曰 鼎有實。愼所之也。我仇有疾。終无尤也。

九三 鼎耳革。其行塞。雉膏不食。方雨虧悔。終吉。

象曰 鼎耳革。失其義也。

九四 鼎折足。覆公餗。其形渥[4]。凶。

象曰 覆公餗。信如何也。

六五 鼎黃耳金鉉。利貞。

象曰 鼎黃耳。中以爲實也。

上九 鼎玉鉉。大吉。无不利。

象曰 玉鉉在上。剛柔節也。

51 ䷲ 震下震上

震 亨。震來虩虩[5]。笑言[6]啞啞。震驚百里。不喪匕鬯。

象曰 震亨。震來虩虩。恐致福也。笑言啞啞。後有則也。震驚百里。驚遠而懼邇也。出可以守宗廟社稷。以爲祭主也。

象曰 洊雷。震。君子以恐懼脩[7]省。

初九 震來虩虩。後笑言啞啞。吉。

象曰 震來虩虩。恐致福也。笑言啞啞。後有則也。

六二 震來厲。億[8]喪貝。躋[9]于九陵。勿逐。七日得。

1. 亨一作享，或作烹　2. 凝或作擬　3. 不我能卽一作不能我卽
4. 渥一作剭　5. 虩虩一作愬愬，下同　6. 言一作語，下同　7. 脩一作修　8. 億一作噫　9. 躋一作隮

象曰　震來厲。乘剛也。

六三　震蘇蘇。震行无眚。

象曰　震蘇蘇[1]。位不當也。

九四　震遂[2]泥。

象曰　震遂泥。未光也。

六五　震往來厲。意[3]无喪有事。

象曰　震往來厲。危行也。其事在中。大无喪也。

上六　震索索。視矍矍。征[4]凶。震不于其躬。于其鄰。无咎。婚媾有言。

象曰　震索索。中未得也。雖凶无咎。畏鄰戒也。

52 ䷳ 艮下艮上

艮　其背。不獲其身。行其庭。不見其人。无咎。

象曰　艮止也。時止則止。時行則行。動靜不失其時。其[5]道光明。艮其止。止其所也。上下敵應。不相與也。是以不獲其身。行其[6]庭不見其人。无咎也。

象曰　兼山。艮。君子以思不出其位。

初六　艮其趾[7]。无咎。利永貞。

象曰　艮其趾。未失正也。

六二　艮其腓[8]。不拯[9]其隨。其心不快。

象曰　不拯其隨。未退聽也。

九三　艮其限。列其夤。厲熏心。

象曰　艮其限。危熏心也。

六四　艮其身。无咎。

象曰　艮其身。止諸躬也。

六五　艮其輔。言有序。悔亡。

象曰　艮其輔。以中正也。

上九　敦艮吉。

象曰　敦艮之吉。以厚終也。

53 ䷴ 艮下巽上

漸　女歸吉。利貞。

象曰　漸之進也。女歸吉[10]也。進得位。往有功也。進以正。可以正邦也。其位剛得中也。止而巽。動不窮也。

象曰　山上有木。漸。君子以居賢德善俗[11]。

1. 蘇下一有也字　2. 遂一作隊　3. 意一作億　4. 征一作往
5. 一無其字　6. 一無其字　7. 趾一作止　8. 腓一作肥
9. 拯一作承　10. 吉也一作吉利貞　11. 俗上一有風字

初六　鴻漸于干。小子厲有言。無咎。

象曰　小子之厲。義无咎也。

六二　鴻漸于磐。飲食衎衎。吉。

象曰　飲食衎衎。不素飽也。

九三　鴻漸于陸。夫征不復。婦孕[1]不育。凶。利禦寇。

象曰　夫征不復。離羣醜也。婦孕不育。失其道也。利用禦寇。順相保也。

六四　鴻漸于木。或得其桷。无咎。

象曰　或得其桷。順以巽也。

九五　鴻漸于陵。婦三歲不孕。終莫之勝。吉。

象曰　終莫之勝吉。得所願也。

上九　鴻漸于陸。其羽可用爲儀。吉。

象曰　其羽可用爲儀吉。不可亂也。

54 ䷵ 兌下震上

歸妹　征凶。无攸利。

彖曰　歸妹。天地之大義也。天地不交。而萬物不興。歸妹。人之終始也。說以動。所[2]歸妹也。征凶。位不當也。无攸利。柔乘剛也。

象曰　澤上有雷。歸妹。君子以永終知敝[3]。

初九　歸妹以娣。跛能履。征吉。

象曰　歸妹以娣。以恒也。跛能履吉。相承也。

九二　眇能視。利幽人之貞。

象曰　利幽人之貞。未變常也。

六三　歸妹以須[4]。反歸以娣。

象曰　歸妹以須。未當也。

九四　歸妹愆期。遲歸有時。

象曰　愆期之志。有待[5]而行也。

六五　帝乙歸妹。其君之袂。不如其娣之袂良。月幾[6]望吉。

象曰　帝乙歸妹。不如其娣之袂良也。其位在中。以貴行也。

上六　女承筐[7]无實。士刲羊无血。无攸利。

象曰　上六无實。承虛筐也。

55 ䷶ 離下震上

1. 孕一作乘　2. 所下一有以字　3. 敝一作弊　4. 須一作嬬

5. 待一作時　6. 幾一作旣　7. 筐一作匡

豐　亨。王假之。勿憂。宜日中。

彖曰　豐大也。明以動。故豐。王假之。尙大也。勿憂宜日中。宜照天下也。日中則吳[1]。月盈則食[2]。天地盈虛。與時消息。而況於人乎。況於鬼神乎。

象曰　雷電皆至。豐。君子以折獄致刑。

初九　遇其配[3]主。雖旬[4]无咎。往有尙。

象曰　雖旬无咎。過旬災也。

六二　豐其蔀[5]。日中見斗。[6]往得疑疾。有孚發若。吉。

象曰　有孚發若[7]。信以發志也[8]。

九三　豐其沛[9]。日中見沬[10]。折其右肱[11]。无咎。

象曰　豐其沛。不可大事也。折其右肱。終不可用也。

九四　豐其蔀。日中見斗。遇其夷主。吉。

象曰　豐其蔀。位不當也。日中見斗。幽不明也。遇其夷主。吉行也。

六五　來章。有慶譽吉。

象曰　六五之吉。有慶也。

上六　豐其屋。蔀其家。闚其戶。闃[12]其无人。三歲不覿。凶。

象曰　豐其屋。天際翔[13]也。闚其戶。闃其无人。自藏[14]也。

56 ䷷ 艮下離上

旅　小亨。旅貞吉。

彖曰　旅。小亨。柔得中乎外而順乎剛。止而麗乎明。是以小亨旅貞吉也。旅之時義大矣哉。

象曰　山上有火。旅。君子以明愼用刑。而不留獄。

初六　旅瑣瑣。斯其所取災。

象曰　旅瑣瑣。志窮災也。

六二　旅即次。懷其資[15]。得童

1. 吳一作昃,或作稷　2. 食一作蝕　3. 配一作妃　4. 旬一作均,或作鈞　5. 蔀一作菩　6. 斗一作主　7. 若下一有吉字　8. 一無也字　9. 沛一作旆.或作芾,或作韋　10 .沬一作昧　11. 肱一作股　12. 闃一作閴,或作閲,或作窒　13. 翔 一作祥　14. 藏一作戕　15. 資下一有斧字

僕貞。

象曰　得童僕貞。終无尤也。

九三　旅焚其次。喪其童僕。貞厲

象曰　旅焚其次。亦以傷矣。以旅與下。其義喪也。

九四　旅于處。得其資[1]斧。我心不快。

象曰　旅于處。未得位也。得其資斧。心未快也。

六五　射雉。一矢亡。終以譽命。

象曰　終以譽命。上逮也。

上九　鳥焚其巢。旅人先笑後[2]號咷。喪牛于易。凶。

象曰　以旅在上。其義焚也[3]。喪牛于易[4]。終莫之聞也。

57 ䷸ 巽下巽上

巽　小亨。利有攸往。利見大人。

象曰　重巽以申命。剛巽乎中正而志行。柔皆順乎剛。是以小亨。利有攸往。利見大人。

象曰　隨風。巽。君子以申命行事。

初六　進退。利武人之貞。

象曰　進退。志疑也。利武人之貞。志治也。

九二　巽在牀下。用史巫。紛若吉。无咎。

象曰　紛若之吉。得中也。

九三　頻[5]巽吝。

象曰　頻巽之吝。志窮也。

六四　悔亡。田獲三品。

象曰　田獲三品。有功也。

九五　貞吉悔亡。无不利。无初有終。先庚三日。後庚三日。吉。

象曰　九五之吉。位正中也。

上九　巽在牀下。喪其資斧。貞凶。

象曰　巽在牀下。上窮也。喪其資斧。正乎凶也。

58 ䷹ 兌下兌上

兌　亨。利貞。

象曰　兌說也。剛中而柔外。說以利貞。是以順乎天而應乎人。說以先民。民忘其勞。說以犯難。民忘其死。說之大。民勸

1. 資一作齊　2. 後下一有而字　3. 其義焚也一作宜其焚也

4. 喪牛于易一作喪牛之凶　5. 頻一作嚬

矣哉。

象曰　麗[1]澤。兌。君子以朋友講習。

初九　和兌吉。

象曰　和兌之吉。行未疑也。

九二　孚兌[2]吉。悔亡。

象曰　孚兌之吉。信志也。

六三　來兌凶。

象曰　來兌之凶。位不當也。

九四　商兌未寧。介疾有喜。

象曰　九四之喜。有慶也。

九五　孚于剝。有厲。

象曰　孚于剝。位正當也。

上六　引兌。

象曰　上六引兌。未光也。

59 ䷺ 坎下巽上

渙　亨。王假有廟。利涉大川。利貞。

彖曰　渙亨。剛來而不窮。柔得位乎外而上同。王假有廟。王乃在中也。利涉大川。乘木有功也。

象曰　風行水上。渙。先王以享于帝[3]立廟。

初六　用拯[4]馬壯吉[5]。

象曰　初六之吉。順也。

九二　渙奔其机。悔亡。

象曰　渙奔其机。得願也。

六三　渙其躬。无悔。

象曰　渙其躬。志在外也。

六四　渙其羣元吉。渙有丘[6]。匪夷[7]所思。

象曰　渙其羣元吉。光大也。

九五　渙汗其大號。渙。王居无咎。

象曰　王居无咎。正位也。

上九　渙其血。去逖出。无咎。

象曰　渙其血。遠害也。

60 ䷻ 兌下坎上

節　亨。苦節不可貞。

彖曰　節亨。剛柔分而剛得中。苦節不可貞。其道窮也。說以行險。當位以節。中正以通。天地節而四時成。節以制度。不傷財。不害民。

象曰　澤上[8]有水。節。君子以制

1. 麗一作離　2. 兌一作說　3. 帝上一有上字　4. 拯一作抍
5. 吉下一有悔亡二字　6. 丘一作近　7. 夷一作弟　8. 上一作中

數度。議德行。

初九　不出戶庭。无咎。

象曰　不出戶庭。知通塞也。

九二　不出門庭。凶[1]。

象曰　不出門庭凶。失時極也。

六三　不節若。則嗟若。无咎。

象曰　不節之嗟。又誰咎也。

六四　安節亨。

象曰　安節之亨。承上道也。

九五　甘節吉。往有尙。

象曰　甘節之吉。居位中也。

上六　苦節貞凶。悔亡。

象曰　苦節貞凶。其道窮也。

61 ䷼ 兌下巽上

中孚　豚[2]魚吉。利涉大川。利貞。

象曰　中孚。柔在內而剛得中。說而巽孚。乃化邦也。豚魚吉。信及豚魚也。利涉大川。乘木舟虛也。中孚以利貞。乃應乎天也。

象曰　澤上有風。中孚。君子以議獄緩死。

初九　虞吉。有他不燕。

象曰　初九虞吉。志未變也。

九二　鳴鶴[3]在陰。其子和之。我有好爵。吾與爾靡[4]之。

象曰　其子和之。中心願也。

六三　得敵。或鼓或罷。或泣或歌。

象曰　或鼓或罷。位不當也。

六四　月幾[5]望。馬匹亡。无咎。

象曰　馬匹亡。絕類上也。

九五　有孚攣如。无咎。

象曰　有孚攣如。位正當也。

上九　翰音登于天。貞凶。

象曰　翰音登于天。何可長也。

62 ䷽ 艮下震上

小過　亨。利貞。可小事。不可大事。飛鳥遺之音。不宜上宜下。大吉。

象曰　小過。小者過而亨也。過以利貞。與時行也。柔得中是以小事吉也。剛失位而不中。是以不可大事也。有飛鳥之象焉。飛鳥遺之音。不宜上宜下。大吉。上逆而下順也。

1. 凶上一有之字　2. 豚一作遯　3. 鳴鶴一作鶴鳴

4. 靡一作糜，或作縻，或作劘　5. 幾一作近，或作旣

象曰　山上有雷。小過。君子以行過乎恭。喪過乎哀。用過乎儉。

初六　飛鳥以凶。

象曰　飛鳥以凶。不可如何也。

六二　過其祖。遇其妣。不及其君。遇其臣。无咎。

象曰　不及其君。臣不可過也。

九三　弗過防之。從或戕之。凶。

象曰　從或戕之。凶如何也。

九四　无咎。弗過遇之。往厲必戒。勿用永貞。

象曰　弗過遇之。位不當也。往厲必戒。終不可長也。

六五　密雲不雨。自我西郊。公弋取彼在穴。

象曰　密雲不雨。已上[1]也。

上六　弗遇過之。飛鳥離之。凶。是謂災眚。

象曰　弗遇過之。已亢也。

63 ䷾ 離下坎上

既濟　亨小。利貞。初吉。終亂。

象曰　既濟亨。小者亨也。利貞。剛柔正而位當也。初吉。柔得中也。終止則亂。其道窮也。

象曰　水在火上。既濟。君子以思患而豫防之。

初九　曳其輪。濡其尾。无咎。

象曰　曳其輪。義无咎也。

六二　婦喪其茀[2]。勿逐。七日得。

象曰　七日得。以中道也。

九三　高宗伐鬼方。三年克之。小人勿用。

象曰　三年克之。憊[3]也。

六四　繻[4]有衣袽[5]。終日戒。

象曰　終日戒。有所疑也。

九五　東鄰殺牛。不如西鄰之禴祭。實受其福。

象曰　東鄰殺牛。不如西鄰之時也。實受其福。吉大來也。

上六　濡其首。厲。

象曰　濡其首厲。何可久也。

64 ䷿ 坎下離上

未濟　亨。小狐汔濟。濡其尾。无攸利。

象曰　未濟亨。柔得中也。小狐

1. 上一作尚　2. 茀一作髴，或作紱，或作髢　3. 憊一作備

4. 繻一作襦　5. 袽一作茹，一作絮

汔濟。未出中也。濡其尾。无攸利。不續終也。雖不當位。剛柔應也。

象曰　火在水上。未濟。君子以愼辨物居方。

初六　濡其尾。吝。

象曰　濡其尾。亦不知極也。

九二　曳其輪。貞吉。

象曰　九二貞吉。中以行正也。

六三　未濟征凶。利涉大川。

象曰　未濟征凶。位不當也。

九四　貞吉悔亡。震用伐鬼方。三年有賞于大國。

象曰　貞吉悔亡。志行也

六五　貞吉无悔。君子之光。有孚吉。

象曰　君子之光。其暉吉也。

上九　有孚于飲酒。无咎。濡其首。有孚失是。

象曰　飲酒濡首。亦不知節也。

繫辭　上

I

天尊地卑[1]。乾坤定矣。卑高以陳。貴賤位矣。動靜有常。剛柔斷矣。方以類聚。物以羣分。吉凶生矣。在天成象。在地成形。變化見矣。是故。剛柔相摩[2]。八卦相盪[3]。鼓之以雷霆。潤之以風雨。日月運[4]行。一寒一暑。乾道成男。坤道成女。乾知大[5]始。坤作[6]成物。乾以易知。坤以簡能。易則易知。簡則易從。易知則有親。易從則有功。有親則可久。有功則可大。可久則賢人之德。可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得。而成[7]位乎其中矣。

II

聖人設卦觀象。繫辭焉而明吉凶[8]。剛柔相推而生變化。是故[9]吉凶者。失得之象也。悔吝者。憂虞之象也。變化者。進退之象也。剛柔者。晝夜之象

1. 卑一作埤　2. 摩一作磨　3. 盪一作蕩　4. 運一作違　5. 大一作泰　6. 作一作化　7. 成上一有易字　8. 凶下一有悔吝二字　9. 故一作以

也[1]。六爻之動。三極之道也。是故君子所居而安者。易之序[2]也。所樂[3]而玩[4]者。爻之辭也。是故君子[5]居則觀其象而玩其辭。動則觀其變而玩其占。是以自天祐之。吉无不利[6]。

III

彖[7]者。言乎象者也。爻者。言乎變者也。吉凶者。言乎其失得也。悔吝者。言[8]乎其小疵也。无咎者。善補過也。是故列貴賤者存乎位。齊小大者存乎卦。辯吉凶者存乎辭。憂悔吝者存乎介。震无咎者存乎悔。是故卦有小大。辭[9]有險易。辭也者。各指其所之。易與天地準。故能彌[10]綸天地[11]之道。仰以觀於天文。俯以察[12]於地理。是故知幽明之故。原始反[13]終。故知死生之說。

IV

精氣爲物。游魂爲變。是故知鬼神之情狀。與天地相似。故不違。知周乎萬物。而道濟天下。故不過。旁行而不流[14]。樂[15]天知命。故不憂。安土敦乎仁。故能愛。範圍[16]天地之化而不過。曲成萬物而不遺。通乎[17]晝夜之道而知。故神无方而易无體。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁。知者見之謂之知。百姓日用而不知[18]。故君子之道鮮[19]矣。

V

顯諸仁。藏[20]諸用。鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉。富有之謂大業。日新之謂盛德。生生之謂易。成[21]象之謂

1. 剛柔者晝夜之象也一作晝夜者剛柔之象也　2. 序一作象　3. 樂一作變　4. 玩一作翫　5. 一無君子二字　6. 利下一有也字　7. 彖下一有曰字　8. 言一作存　9. 辭上一有而字　10. 彌一作[illegible]　11. 地一作下　12. 察一作觀　13. 反一作及　14. 流一作留　15. 樂一作變　16. 範圍一作犯違　17. 乎一作于　18. 知下一有也字　19. 鮮一作尟　20. 藏一作臧　21. 成一作盛

乾。效[1]法之謂坤。極數知來之謂占。通變之謂事。陰陽不測之謂神。夫易廣矣大矣。以言乎[2]遠則不禦。以言乎邇[3]則靜而正。以言乎[4]天地之閒則備矣。夫乾。其靜也專[5]。其動也直。是以大生焉。夫坤。其靜也翕。其動也闢。是以廣生焉。廣大配天地。變通配四時。陰陽之義配日月。易簡之善配至德。子曰。易其至矣乎[6]。夫易。聖人所以崇德而廣業也。知崇禮[7]卑[8]。崇效天。卑法地。天地設位而易行乎[9]其中矣。成性存存。道義之門。

VI

聖人有以見天下之賾[10]。而擬諸其形容。象其物宜。是故謂之象。聖人有以見天下之動。而觀其會通。以行其典禮[11]。繫辭焉以斷其吉凶。是故謂之爻。言天下之至賾[12]而不可惡[13]也。言天下之至動[14]而不可亂也。擬之而後言。議[15]之而後動。擬議以成其變化。鳴鶴在陰。其子和之。我有好爵。吾與爾靡[16]之。子曰。君子居其室。出其言善。則千里之外應之。況其邇者乎[17]。居其室。出其言不善。則千里之外違之。況其邇者乎。言出乎身。加乎民。行發乎邇。見乎遠。言行君子之樞機。樞機之發。榮辱之主也。言行。君子之所以動天地也。可不慎乎。同人先號咷而後笑。子曰。君子之道。或出或處。或默或語。二人同心。其利斷金。同心之言。其臭如蘭。

VII

初六。藉用白茅。无咎。子曰。苟錯[18]諸地而可矣。藉之用茅。何咎之有。慎之至也。夫茅之爲

1. 效一作爻　2. 乎一作于　3. 邇一作迩　4. 乎一作于
5. 專一作摶　6. 乎一作于　7. 禮一作體　8. 卑一作埤
9. 乎一作于　10. 賾一作册,或作責　11. 典禮一作等禮,或作典體
12. 賾一作册　13. 惡一作亞　14. 動一作賾　15. 議一作儀
16. 靡一作縻　17. 乎一作于,下同　18. 錯一作措

物薄。而用可重也。愼[1]斯術也以往。其无所失矣。勞謙。君子有終。吉。子曰。勞而不伐。有功而不德[2]。厚之至也。語以其功下人者也。德言盛。禮言恭。謙也者。致恭以存其位者也。亢龍有悔。子曰。貴而无位。高而无民。賢人在下位而无輔。是以動而有悔也。不出戶庭无咎。子曰。亂之所生也。則言語以爲階[3]。君不密則失臣。臣不密則失身。幾事不密則害成。是以君子愼密而不出也。子曰。作[4]易者其知盜乎。易曰。負且乘。致寇[5]至。負也者。小人之事也。乘也者。君子之器也。小人而乘君子之器。盜思奪之矣。上慢下暴。盜思伐之矣。慢藏誨[6]盜。冶[7]容誨淫。易曰。負且乘致寇至。盜之招也。

VIII

大衍之數五十。其用四十有九。分而爲二以象兩。掛一以象三。揲之以四以象四時。歸奇於扐以象閏。五歲再閏。故再扐而後掛[8]。天數五。地數五。五位相得而各有合。天數二十[9]有五。地數三十[10]。凡天地之數。五十有五。此所以成變化而行鬼神也。乾之策。二百一十有六。坤之策。百四十有四。凡三百有六十。當期[11]之日。二篇之策。萬有一千五百二十。當萬物之數也。是故四營而成易。十有八變而成卦。八卦而小成。引而伸[12]之。觸類而長之。天下之能事畢矣。顯道神德行。是故可與酬酢[13]。可與祐[14]神矣。

IX

子曰。知變化之道者。其知神之所爲乎。易有聖人[15]之道四焉。以言者尙其辭。以[16]動者尙其變。以制器者尙其象。以卜

1. 愼一作順　2. 德一作置　3. 階一作機　4. 作一作爲　5. 寇一作戎　6. 誨一作悔　7. 冶一作野　8. 掛一作卦　9. 二十一作廿　10. 三十一作卅　11. 期一作朞　12. 伸一作信　13. 酢一作醋　14. 祐一作侑　15. 聖人一作君子　16. 一無以字，下二句同

筮者尙其占。是以君子將有爲也。將有行也。問焉而以言。其受命也如響。无有遠近幽深。遂知來物。非天下之至精。其孰能與於此。參伍以變。錯綜其數。通其變。遂成天地[1]之文[2]。極其數。遂定天下之象。非天下之至變。其孰能與於此。易。无思也。无爲也。寂然不動。感而遂通天下之故。非天下之至神。其孰能與於此。夫易。聖人之所以極深而研[3]幾[4]也。唯深也。故能通天下之志。唯幾也。故能成天下之務。唯神也。故不疾而速。不行而至。子曰。易有聖人之道四焉者。此之謂也。

X

天一。地二。天三。地四。天五。地六。天七。地八。天九。地十。子曰。夫易何爲者也。夫易[5]。開物成務。冒天下之道。如斯而已者也。是故聖人以通天下之志。以定天下之業。以斷天下之疑。是故蓍之德圓[6]而神。卦之德方以知。六爻之義易以貢[7]。聖人以此洗[8]心。退藏於密。吉凶與民同患。神以知來。知以藏[9]往。其孰能與[10]此哉。古之聰明叡知。神武而不殺者夫。是以明於天之道。而察於民之故。是興神物以前民用。聖人以此齊戒。以神明其德夫[11]。是故闔戶謂之坤。闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變。往來不窮謂之通。見乃謂之象。形乃謂之器。制而用之謂之法。利用出入。民咸用之謂之神。

XI

是故易有太[12]極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。是故法象莫大乎天地。變通莫大乎

1. 地一作下　2. 文一作爻　3. 研一揅　4. 幾一作機
5. 一無夫易二字　6. 圓一作員　7. 貢一作工，或作功　8. 洗一作先
9. 藏一作臧　10. 與下一有於字　11. 一無夫字
12. 太一作泰

四時。縣象著明莫大乎日月。崇高莫大乎富貴。備物致用。立成器以爲天下利。莫大乎聖人。探賾[1]索隱。鉤深致遠。以定天下之吉凶。成天下之亹亹者。莫大[2]乎著龜。是故天生神物。聖人則之。天地變化。聖人效之。天垂象。見吉凶。聖人象之。河出圖。洛[3]出書。聖人則之。易有四象。所以示也。繫辭焉。所以告也。定之以吉凶。所以斷也。易曰。自天祐之。吉无不利。子曰。祐者助也。天之所助者順也。人之所助者信也。履信思乎順。又[4]以尙賢也。是以自天祐之。吉无不利也。

XII

子曰。書不盡言。言不盡意。然則聖人之意。其不可見乎。子曰。聖人立象以盡意。設卦以盡情僞。繫辭焉以盡其言。變而通之以盡利。鼓之舞之以盡神。乾坤其易之緼邪。乾坤成列。而易立乎其中矣。乾坤毀。則无以見易。易不可見。則乾坤或[5]幾乎息矣。是故形而上者謂之道。形而下者謂之器。化而裁之謂之變。推而行之謂之通。舉而錯[6]之天下之民。謂之事業。是故夫象。聖人有以見天下之[7]賾。而擬諸其形容。象其物宜。是故謂之象。聖人有以見天下之動。而觀其會通。以行其典禮。繫辭焉以斷其吉凶。是故謂之爻。極天下之賾者存乎卦。鼓天下之動者存乎辭。化而裁[8]之存乎變。推而行之存乎通。神而明之存乎其人。默而成之[9]。不言而信。存乎德行。

繫辭　下

I

八卦成列。象在其中矣。因而重之。爻在其中矣。剛柔相推。變在其中矣。繫辭焉[10]而命[11]之。

1. 賾一作冊　2. 大一作善　3. 洛一作雒　4. 又一作有
5. 或一作成　6. 錯一作措　7. 之一作至　8. 裁一作財
9. 一無之字　10. 一無焉字　11. 命一作明

動在其中矣。吉凶悔吝者。生乎動者也。剛柔者。立本者也。變通者。趣時者也。吉凶者。貞勝[1]者也。天地之道。貞觀者也。日月之道。貞明者也。天下之動。貞夫[2]一者也。夫乾確然示人易矣。夫坤隤[3]然示人簡矣。爻也者。效此者也。象也者。像[4]此者也。爻象動乎內。吉凶見乎外。功業見乎變。聖人之情見乎辭。天地之大德曰生。聖人之大寶[5]曰位。何以守位曰仁[6]。何以聚人曰財。理財正辭。禁民爲非曰義。

II

古者包[7]犧[8]氏之王天下也。仰則觀象於天。俯則觀法於地。觀鳥獸之文。與地之宜。近取諸身。遠取諸物。於是始作八卦。以通神明之德。以類萬物之情。作結繩而爲罔[9]罟。以佃[10]以漁[11]。蓋取諸離。包犧氏沒。神農氏作。斲木爲耜。揉木爲耒[12]。耒耨之利。以教天下。蓋取諸益。日中爲市。致天下之民。聚天下之貨。交易而退。各得其所。蓋取諸噬嗑。神農氏沒。黃帝堯舜氏作。通其變。使民不倦。神而化之。使民宜之。易窮則變。變則通[13]。通則久。是以自天祐[14]之。吉无不利[15]。黃帝堯舜垂衣裳而天下治。蓋取諸乾坤。刳[16]木爲舟。剡[17]木爲楫[18]。舟楫之利。以濟不通。致遠以利天下[19]。蓋取諸渙。服牛乘馬。引重致遠。以利天下。[20]蓋取諸隨。重門擊柝。以待暴[21]客。蓋取諸豫。斷木爲杵。掘地爲臼。臼杵之利。萬民以濟。蓋取諸小過。弦

1. 勝一作稱　2. 夫一作於　3. 隤一作退，或作安　4. 像一作象
5. 寶一作保　6. 仁一作人　7. 包一作庖，或作伏　8. 犧一作戲
9. 罔一作网，或無罔字　10. 佃一作田　11. 漁一作魚
12. 爲耒一作爲之耒耨　13. 一本無變則通三字　14. 祐一作佑
15. 利下一有也字　16. 刳一作挎　17. 剡一作掞
18. 楫一作檝　19. 一無致遠以利天下六字　20. 一無以利天下四字
21. 暴一作虣

木爲弧。剡木爲矢。弧矢之利。以威天下。蓋取諸睽。上古穴居而野處。後世聖人易之以宮室。上棟下宇。以待風雨。蓋取諸大壯。古之葬者。厚衣之以薪。葬之中野。不封不樹。喪期无數。後世聖人易之以棺椁[1]。蓋取諸大過。上古結繩而治。後世聖人易之以書契。百官以治。萬民以察。蓋取諸夬。

III

是故易者象也。象也者像[2]也。彖者材也。爻也者效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝著也。陽卦多陰。陰卦多陽。其故何也。陽卦奇。陰卦耦。其德行何也。陽一君而二民。君子之道也。陰二君而一民。小人之道也。易曰。憧憧[3]往來。朋從爾思。子曰。天下何思何慮。天下同歸而殊塗。一致而百慮。天下何思何慮。日往則月來。月往則日來。日月相推而明生焉。寒往則暑來。暑往則寒來。寒暑相推而歲成焉。往者屈也。來者信[4]也。屈信相感而利生焉。尺蠖之屈。以求信也。龍蛇之蟄。以存[5]身也。精義入神。以致用也。利用安身。以崇德也。過此[6]以往。未之或知也。窮神知化。德之盛也。

IV

易曰。困于石。據于蒺蔾[7]。入于其宮。不見其妻。凶。子曰。非所困而困焉。名必辱。非所據而據焉。身必危。旣辱且危。死期[8]將至。妻其可得見邪。易曰。公用射隼于高墉之上。獲之无不利。子曰。隼者禽也。弓矢者器也。射之者人也。君子藏器於身。待時而動。何不利之有。動而不括。是以出而有獲[9]。語成器而動者也。子曰。小人不恥不仁。不畏不義。不見利不勸。不威不懲。小懲而大誡。

1. 椁一作槨　2. 像一作象　3. 憧憧一作憧憧　4. 信一作伸
5. 存一作全　6. 此下一有而字　7. 蔾一作藜　8. 期一作其
9. 獲下一有何字

此小人之福也。易曰。履[1]校滅趾[2]无咎。此之謂也。善不積不足以成名。惡不積不足以滅身。小人以小善爲无益而弗爲也。以小惡爲无傷而弗去也。故惡積而不可揜[3]。罪大而不可解。易曰。何[4]校滅耳凶。子曰。危者安其位者也。亡者保其存者也。亂者有其治者也。是故君子安而不忘危。存而不忘亡。治而不忘亂。是以身安而國家可保也。易曰。其亡其亡。繫于苞桑。子曰。德薄而位尊。知小而謀大。力小[5]而任重。鮮[6]不及矣。易曰。鼎折足。覆公餗。其形渥凶。言不勝其任也。子曰。知幾其神乎。君子上交不諂。下交不瀆。其知幾乎。幾者動之微。吉之先見者也。君子見幾而作。不俟終日。易曰。介[7]于石。不終日。貞吉。介如石焉。寧用終日。斷可識矣。君子知微知彰。知柔知剛。萬夫之望。子曰。顏氏之子。其殆庶幾乎。有不善未嘗不知[8]。知之未嘗復行也。易曰。不遠復。无祇悔。元吉。天地絪縕[9]。萬物化醇。男女構精。萬[10]物化生。易曰。三人行。則損一人。一人行。則得其友。言致一也。子曰。君子安其身而後動。易其心而後語。定其交而後求。君子脩[11]此三者。故全也。危以動。則民不與也。懼以語。則民不應也。无交而求。則民不與也。莫之與。則傷之者至矣。易曰。莫益之。或擊之。立心勿恆凶。

V

子曰。乾坤其易之門[12]邪。乾陽[13]物也。坤陰物也。陰陽合德。而剛柔有體。以體天地之撰。以通神明之德。其稱名也。雜而不越。於稽其類。其衰世之意

1. 履一作屨　2. 趾一作止　3. 揜一作掩　4. 何一作荷
5. 小一作少　6. 鮮一作尟　7. 介一作砎　8. 知下一有也字
9. 絪縕一作氤氳　10. 萬字上一有而字　11. 脩一作修
12. 門下有戶字　13. 陽一作坤

邪。夫易。彰往而察來。而微顯闡幽。開而當名。辨[1]物正言。斷辭則備矣。其稱名也小。其取類也大。其旨遠。其辭文。其言曲而中。其事肆而隱。因貳以濟民行。以明失得之報。

VI

易之興也。其於中古乎。作易者。其有憂患乎。是故履德之基也。謙德之柄也[2]。復德之本也。恆德之固也。損德之脩[3]也。益德之裕也。困德之辨[4]也。井德之地也。巽德之制也。履和而至。謙尊而光。復小而辨於物。恆[5]雜而不厭。損先難而後易。益長裕而不設。困窮而通。井居其所而遷。巽稱而隱。履以和行。謙以制禮。復以自知。恆以一德。損以遠害。益以興利。困以寡怨。井以辯[6]義。巽以行權。

VII

易之爲書也不可遠。爲道也屢遷。變動不居。周流六虛。上下無常。剛柔相易。不可爲典要。唯變所適。其出入以度。外內使知懼。又明於憂患與故。无有師保。如臨父母。初率其辭而揆其方。既有典常。苟非其人。道不虛行。易之爲書也。原始要終。以爲質也。六爻相雜。唯其時物也。其初難知。其上易知。本末也。初辭擬之。卒成之終。若夫雜物撰[7]德。辯[8]是與非。則非其中爻不備。噫。亦要存亡吉凶。則居可知矣。知[9]者觀其彖[10]辭。則思過半矣。

VIII

二與四同功而異位。其善不同。二多譽。四多懼。近也。柔之爲道。不利遠者。其要无咎。其用柔中[11]也。三與五同功而異位。三多凶。五多功。貴賤之等也。其柔危。其剛勝邪。[12]易之爲

1. 辨一作辯
2. 一無也字
3. 脩一作修
4. 辨一作辯
5. 恆下一有先字
6. 辯一作辨
7. 撰一作算
8. 辯一作辨
9. 知一作智
10. 彖一作象
11. 中上一有得字
12. 邪下一有也字

書也。廣大悉備。有天道焉。有人道焉。有地道焉。兼三材[1]而兩之。故六。六者非它也。三材之道也。道有變動。故曰爻。爻有等。故曰物。物相[2]雜。故曰文。文不當。故吉凶生焉。易之興也。其當殷之末世。周之盛德邪。當文王與紂之事邪。是故其辭危。危者使平。易者使傾。其道甚大。百物不廢。懼以終始。其要无咎。此之謂易之道也。

IX

夫乾。天下之至健也。德行恆易以知險。夫坤。天下之至順也。德行恆簡以知阻。能說諸心。能研諸侯之慮。定天下之吉凶。成天下之亹亹者。是故變化云爲。吉事有祥。象事知器。占事知來。天地設位。聖人成能。人謀鬼謀。百姓與能。八卦以象告。爻彖以情言。剛柔雜居。而吉凶可見矣。變動以利言。吉凶以情遷。是故愛惡相攻而吉凶生。遠近相取而悔吝生。情僞相感而利害生[3]。凡易之情。近而不相得則凶。或害之。悔且吝。將叛者其辭慙。中心疑者其辭枝。吉人之辭寡。躁人之辭多。誣善之人其辭游。失其守者其辭屈[4]

說卦

I

昔者聖人之作易也。幽贊[5]於神明而生蓍。參天[6]兩地而倚[7]數。觀變[8]於陰陽而立卦。發揮於剛柔而生爻。和順於道德而理於義。窮理盡性以至於命。

II

昔者聖人之作易也。將以順性命之理[9]。是以立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。兼三才而兩之。故易六畫而成卦。分

1. 材一作才，下同　2. 一無相字　3. 一無此句　4. 屈下一有也字
5. 贊一作讚　6. 天一作大　7. 倚一作奇　8. 變下一有化字
9. 理下一有也字

陰分陽。迭用柔剛。故易六位[1]而成章。

III

天地定位。山澤通氣。雷風相薄。水火不相射。八卦相錯。數往者順。知來者逆。是故易逆數也。

IV

雷以動之。風以散之。雨以潤之。日以烜[2]之。艮以止之。兌以說之。乾以君之。坤以藏之。帝出乎震。齊乎巽。相見乎離。致役乎坤。說言乎兌。戰乎乾。勞乎坎。成言乎艮。萬物出乎震。震東方也。齊乎巽。巽東南[3]也。齊也者。言萬物之絜齊也。離也者明也。萬物皆相見。南方之卦也。聖人南面而聽天下。嚮明而治。蓋取諸此也。坤也者。地也。萬物皆致養焉。故曰致役乎坤[4]。兌正秋也。萬物之所說也。故曰說言乎兌。戰乎乾。乾西北之卦也。言陰陽相薄也。坎者。水也[5]。正北方之卦也。勞卦也。萬物之所[6]歸也。故曰勞乎坎。艮東北之卦也。萬物之所成終而所[7]成始也。故曰成言乎艮。

V

神也者。妙[8]萬物而爲言者也。動萬物者。莫疾乎雷。撓萬物者。莫疾乎風。燥萬物者。莫熯[9]乎火。說萬物者。莫說乎澤。潤萬物者。莫潤乎水。終萬物始萬物者。莫盛乎艮。故水火[10]相逮。雷風不相悖。山澤通氣。然後能變化。旣成萬物也。

VI

乾健也。坤順也。震動也。巽入也。坎陷也。離麗也。艮止也。兌說也。

VII

乾爲馬。坤爲牛。震爲龍。巽爲雞。坎爲豕[11]。離爲雉。艮爲狗。兌爲羊。

VIII

1. 位一作畫　2. 烜一作晅，或作暅　3. 南下一有方字　4. 坤下一有也字　5. 一無也字　6. 一無所字　7. 一無所字　8. 妙一作眇　9. 熯一作暵　10. 火下一有不字　11. 豕一作彘

乾爲首。坤爲腹。震爲足。巽爲股。坎爲耳。離爲目。艮爲手。兌爲口。

IX

乾天也。故稱乎父。坤地也。故稱乎母。震一索而得男。故謂之長男。巽一索而得女。故謂之長女。坎再索而得男。故謂之中男。離再索而得女。故謂之中女。艮三索而得男。故謂之少男。兌三索而得女。故謂之少女。

X

乾爲天。爲圜。爲君。爲父。爲玉。爲金。爲寒。爲冰。爲大赤。爲良馬。爲老馬。爲瘠[1]馬。爲駁馬。爲木果

XI

坤爲地。爲母。爲布。爲釜。爲吝[2]嗇。爲均。爲子母牛。爲大輿。爲文。爲衆。爲柄。其於地也爲黑。

XII

震爲雷。爲龍[3]。爲玄黃。爲旉[4]。爲大塗。爲長子。爲決躁。爲蒼筤[5]竹。爲萑[6]葦。其於馬也。爲善鳴。爲馵[7]足。爲作足。爲的顙。其於稼也。爲反[8]生。其究爲健。爲蕃鮮。

XIII

巽爲木。爲風。爲長女。爲繩直。爲工。爲白。爲長。爲高。爲進退。爲不果。爲[9]臭。其於人也。爲寡[10]髮。爲廣[11]顙。爲多白眼。爲近利市三倍。其究爲躁卦。

XIV

坎爲水。爲溝瀆。爲隱伏。爲矯[12]輮[13]。爲弓輪[14]。其於人也。爲加憂。爲心病。爲耳痛。爲血卦。爲赤。其於馬也。爲美脊。爲亟[15]心。爲下首。爲薄蹄。爲曳。其於輿也。爲多眚。爲通。爲月。爲盜。其於木也。爲堅多心。

XV

離爲火。爲日。爲電。爲中女。爲

1. 瘠一作柴　2. 吝一作遴　3. 龍一作駹　4. 旉一作尃　5. 筤一作琅　6. 萑一作藋　7. 馵一作朱　8. 反一作阪　9. 爲下一有香字　10. 寡一作宣　11. 廣一作黄　12. 矯一作撟　13. 輮一作楺，或作柔，或作撓　14. 輪一作倫　15. 亟一作極

甲胄。爲戈兵。其於人也。爲大腹。爲乾[1]卦。爲鱉[2]。爲蟹。爲蠃[3]。爲蚌[4]。爲龜。其於木也。爲科[5]上槁[6]

XVI

艮爲山。爲徑路。爲小石。爲門闕。爲果蓏[7]。爲閽寺。[8]爲指。爲狗。爲鼠。爲黔[9]喙之屬。其於木也。爲堅[10]多[11]節

XVII

兌爲澤。爲少女。爲巫。爲口舌。爲毀折。爲附決。其於地也。爲剛鹵。爲妾。爲羊。[12]

序　卦

I

有天地。然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物。故受之以屯。屯者盈也。屯者物之始生也[13]。物生必蒙。故受之以蒙。蒙者蒙也。物之稺[14]也。物稺不可不養也。故受之以需。需者飲食之道也。飲食必有訟。故受之以訟。訟必有衆起。故受之以師。師者衆也。衆必有所比。故受之以比。比者比也。比必有所畜[15]。故受之以小畜。物畜然後有禮。故受之以履。履而泰。然後安。故受之以泰。泰者通也。物不可以[16]終通。故受之以否。物不可以終否。故受之以同人。與人同者。物必歸焉。故受之以大有。有大者不可以盈。故受之以謙。有大而能謙必豫。故受之以豫。豫必有隨。故受之以隨。以喜隨人者必有事。故受之以蠱。蠱者事也。有事而後可大。故受之以臨。臨者大也。物大然後可觀[17]。故受之以觀。可觀而後有所合。故受之以噬嗑。嗑者合也。物不可以苟合而已。故受之

1. 乾一作幹　2. 鱉一作鼈　3. 蠃一作螺，又作蠡　4. 蚌一作蜯　5. 科一作折　6. 槁一作稿，或作槀，或作熇　7. 蓏一作[illegible]　8. 寺一作閹　9. 黔一作黚　10. 一無堅字　11. 多上一有爲字　12. 羊一作羔　13. 一無也字　14. 稺一作穉　15. 畜一作蓄　16. 一無以字　17. 觀下一有也字

以賁。賁者飾也。致飾然後亨則盡矣。故受之以剝。剝者剝也。物不可以終盡。剝窮上反下[1]。故受之以復。復則不妄矣。故受之以无妄。有无妄然後可畜[2]。故受之以大畜。物畜然後可養[3]。故受之以頤。頤者。養也。不養則不可動[4]。故受之以大過。物不可以終過。故受之以坎[5]。坎者。陷也。陷必有所麗。故受之以離。離者。麗也。

II

有天地。然後有萬物。有萬物。然後有男女。有男女。然後有夫婦。有夫婦。然後有父子。有父子。然後有君臣。有君臣。然後有上下。有上下。然後禮義有所錯[6]。夫婦之道。不可以不久也。故受之以恆。恆者久也。物不可以久居其所。故受之以遯。遯者退也。物不可以終遯。故受之以大壯。物不可以終壯。故受之以晉。晉者進也。進必有所傷。故受之以明夷。夷者傷也。傷於外者。必反於[7]家。故受之以家人。家道窮必乖。故受之以睽。睽者乖也。乖必有[8]難。故受之以蹇。蹇者難也。物不可以終難。故受之以[9]解。解者緩也。緩必有所失。故受之以損。損而不已必益。故受之以益。益而不已必決。故受之以夬。夬者決也。決必有[10]遇。故受之以姤。姤者遇也。物相遇而後聚。故受之以萃。萃者聚也。聚而上者。謂之升。故受之以升。升而不已必困。故受之以困。困乎上者必反下。故受之以井。井道不可不革[11]。故受之以革。革物者莫若鼎。故受之以鼎。主器者莫若長子。故受之以震。震者動也。物不可以終動。止[12]之。故受之以艮。艮者止也。物不可以終止。

序卦

1. 下下一有也字　2. 畜一作蓄，畜下一有也字　3. 養下一有也字
4. 動下一有也字　5. 坎上一有習字　6. 錯下一有矣字　7. 於一作其
8. 有下一有所字　9. 一無以字　10. 有下一有所字
11. 革下一有也字　12. 止上一有動必二字

故受之以漸。漸者進也。進必有所歸。故受之以歸妹。得其所歸者必大。故受之以豐。豐者大也。窮大者必失其居[1]。故受之以旅。旅而無所容。故受之以巽。巽者入也。入而後說之。故受之以兌。兌者說也。說而後散之。故受之以渙。渙者離也。物不可以終離。故受之以節。節而[2]信之。故受之以中孚。有其信者必行之。故受之以小過。有過物者必濟。故受之以既濟。物不可窮也。故受之以未濟終焉。

雜　卦

乾剛坤柔。比樂師憂。臨觀之義。或與或求。屯見而不失其居。蒙雜而著。震起也。艮止也。損益。盛衰之始也。大畜時也。无妄災也。萃聚[3]而升不來也。謙輕[4]而豫怠[5]也。噬嗑食也。賁无色也。兌見而巽伏也。隨无故也。蠱則飭[6]也。剝爛也。復反也[7]。晉晝也。明夷誅也。井通而困相遇也。咸速也。恆久也。渙離也。節止也。解緩也。蹇難也。睽外也。家人内也。否泰反其類也。大壯則止。遯則退也。大有衆[8]也。同人親也。革去故也。鼎取新也。小過過也。中孚信也。豐多故也[9]。親寡旅也[10]。離上[11]而坎下也。小畜寡也。履不處也[12]。需不進也。訟不親也。大過顛也。姤[13]遇也。柔遇剛也。漸女歸[14]待男行也。頤養正也。既濟定也。歸妹女之終也。未濟男之窮也。夬決也。剛決柔也。君子道長。小人道憂也。

1. 居一作君　2. 而下有後字　3. 聚下一有也字　4. 輕下一有也字
5. 怠一作治，一作怡　6. 飭一作飾　7. 一無也字　8. 衆一作終
9. 一無也字　10. 一無也字　11. 上下一有也字　12. 一無也字
13. 姤一作遘　14. 歸下一有也字

CONTENTS

ОГЛАВЛЕНИЕ

Щуцкий Ю.К.

Щ98 Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд., испр. и доп. под редакцией А.И. Кобзева. Составление, статьи, био- и библиография А.И. Кобзева, предисл. к 1-му изд. Н.И. Конрада, статьи В.М. Алексеева, примеч. А.И. Кобзева и Н.И. Конрада. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 606 с.: ил.

ISBN 5-02-017385-1

«Книга перемен» — выдающийся памятник китайской и общемировой культуры и философской мысли. Более полувека тому назад «Книга перемен» была переведена на русский язык и исследована блестящим востоковедом, ученым и поэтом Ю.К. Щуцким (1897—1938). Его труд «Китайская классическая "Книга перемен"», изданный в 1960 г., стал классикой отечественного востоковедения. Настоящее издание, подготовленное А.И. Кобзевым, помимо уточненного текста перевода и исследования, включает новое введение, комментарий, ряд приложений — материалы о жизни и научной деятельности Ю.К. Щуцкого.

Щ $\frac{4703000000-065}{013(02)-93}$ 124-92 ББК 86.391.2

Научное издание

Ю.К.Щуцкий

КИТАЙСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ «КНИГА ПЕРЕМЕН»

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Заведующий редакцией
С.С.Цельникер

Редактор
С.М.Аникеева

Младший редактор
Г.А.Парфенюк

Художник
Л.Л.Михалевский

Художественный редактор
Э.Л.Эрман

Технические редакторы
Т.С.Жарикова, М.Г.Гущина

Корректоры
Л.В.Хохлова, Л.М.Кольцина

ИБ № 16952

Сдано в набор 28.02.92
Подписано к печати 25.03.93
Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл. п. л. 49,4+1,3 вкл. Усл. кр.-отт. 50,7
Уч.-изд. л. 42,2. Тираж 10 000 экз.
Изд. № 7391. Зак. № 4116. Цена «С»-1

ВО «Наука»
Издательская фирма «Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография ВО «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6